TEOLOGÍA MORAL PARA SEGLARES

II (último)

LOS SACRAMENTOS

POR

ANTONIO ROYO MARIN

DOCTOR EN TEOLOGIA

QUINTA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCIV

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

173

MADRID • MCMXCIV

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (3-II-1984)

Depósito legal: M. 35.819-1994
ISBN: 84-7914-154-9
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

SEGUNDA PARTE

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

NOTA DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICION

CON el presente volumen, dedicado a los sacramentos, termina nuestra *Teología moral para seglares,* según el plan anunciado al frente de la misma.

Las características de este segundo volumen son enteramente idénticas a las del primero. El mismo estilo, la misma orientación, la misma finalidad informativa, dirigida al público seglar.

Sin embargo, en vista de la calurosa acogida dispensada a nuestro primer volumen por los eclesiásticos, tanto del clero secular como regular, nos hemos decidido a exponer íntegramente la parte relativa a la administración de los sacramentos, que en nuestro plan primitivo hubiéramos omitido por no afectar directamente a los seglares. Hemos querido con ello prestar un servicio a nuestros hermanos en el sacerdocio, que podrán utilizar nuestra obra como si estuviera dirigida directamente a los eclesiásticos. En cuanto a los seglares, encontrarán en los capítulos relativos a la administración de los sacramentos multitud de detalles interesantes que les afectan muy de cerca a ellos mismos. Por lo demás, sin renunciar a ningún aspecto de la teología sacramentaria, hemos procurado insistir en los que ofrecen mayor interés para los cristianos que viven en el mundo, principalmente en torno al sacramento del matrimonio, que hemos estudiado con la máxima amplitud que nos permite la índole y extensión de nuestra obra.

Advertimos a nuestros lectores, tanto eclesiásticos como seglares, que aceptaremos con viva gratitud cualquier sugerencia que quieran hacernos para mejorar nuestro humilde trabajo en sucesivas ediciones.

Quiera el Señor, por intercesión de la Santísima Virgen María, la dulce Mediadora universal de todas las gracias, bendecir nuestros pobres esfuerzos, encaminados a su mayor gloria y al bien de las almas.

NOTA A LA CUARTA EDICION

Agotadas las tres primeras ediciones de este volumen, sale ahora la cuarta enteramente puesta al día. Son innumerables las modificaciones que hemos introducido para adaptarlas enteramente a la nueva legislación sacramentaria establecida por el nuevo Código de Derecho Canónico promulgado por S. S. Juan Pablo II el 25 de enero de 1983.

Hemos revisado también y puesto al día numerosos puntos de interés general, a fin de lograr en todo la máxima claridad, precisión y palpitante actualidad.

TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES

II

LOS SACRAMENTOS

INTRODUCCION

1. En la «Introducción general» al primer volumen de esta obra decíamos, con el Doctor Angélico, que la moral cristiana no era otra cosa que *el movimiento de la criatura racional hacia Dios* [1]. Ese movimiento —como vimos— se realiza principalmente por los *actos humanos*, no en su entidad meramente psicológica o natural —puesto que se trata de llegar a un fin *sobrenatural* que rebasa y transciende infinitamente las fuerzas *naturales* de cualquier ser creado o creable—, sino en cuanto elevados, por la gracia y las virtudes infusas, al orden sobrenatural.

Pero, además de esos medios *intrínsecos* —la gracia y las virtudes infusas—, que son absolutamente indispensables a cualquier criatura humana para alcanzar el fin sobrenatural, la divina Providencia ha dotado espléndidamente al hombre de otras ayudas *extrínsecas* que tienen por objeto precisamente facilitarle la adquisición de la gracia y el ejercicio de las virtudes. Tales son los *sacramentos*, cuyo estudio constituye la materia de este segundo y último volumen de nuestra obra.

La doctrina católica sobre los sacramentos puede estudiarse desde cuatro puntos de vista distintos: dogmático, moral, canónico y ascético-mistico. No es necesario advertir que nosotros vamos a abordarla casi exclusivamente desde el punto de vista *moral*, que constituye el objeto mismo de nuestra obra. Pero como la teología —como enseña Santo Tomás— es ciencia esencialmente *una* por la identidad de su objeto formal en todas sus partes [2], es imposible estudiar a fondo alguna de ellas sin encontrarse con multitud de aspectos y derivaciones que pertenecen propiamente a alguna de las otras. Nosotros, lejos de rechazar estas derivaciones y referencias a las otras partes de la teología, las recogeremos amorosamente con la mayor extensión que nos permita el marco de nuestra

[1] SANTO TOMÁS, *Suma teológica* I,2 pról. En adelante citaremos la *Suma teológica* sin nombrarla. Y así, v.gr., la cita III,24,3 significará: *Suma teológica*, tercera parte, cuestión 24, artículo 3.

[2] I,1,3.

obra, aunque dando la preferencia, como es lógico, al aspecto *moral* de la teología sacramentaria.

Es clásica la división de la teología de los sacramentos en dos partes, de extensión muy desigual: los sacramentos en *general* y en *particular*. Como expresan sus nombres, en la primera se estudian los sacramentos de una manera general, o sea, la parte común a todos ellos. En la segunda se estudia lo propio de cada uno de los sacramentos en particular: lo relativo al bautismo, a la confirmación, etc. Esta división es tan clara, lógica y exhaustiva, que nos parecería temeridad renunciar a ella para ensayar otra nueva, que forzosamente estaría muy lejos de mejorarla. He aquí, pues, en cuadro sinóptico, la división completa de la teología de los sacramentos, que muestra, a la vez, el camino que vamos a recorrer en este segundo volumen de nuestra obra:

LOS SACRAMENTOS

- I. *En general* ....
  - Existencia y necesidad.
  - Número, división y orden.
  - Esencia.
  - Efectos ....
    - Gracia.
    - Carácter.
  - Autor.
  - Ministro.
  - Sujeto.
  - *Apéndice:* Los sacramentales.
- II. *En particular* ......
  - Bautismo.
  - Confirmación.
  - Eucaristía.
  - Penitencia.
  - Unción de los enfermos.
  - Orden.
  - Matrimonio.

PRIMERA PARTE

Los sacramentos en general

Como acabamos de indicar en el cuadro sinóptico, vamos a dividir esta primera parte en siete capítulos y un apéndice. En los capítulos expondremos la *existencia* y *necesidad* de los sacramentos, su *número, división* y *orden, esencia, efectos, autor, ministro* y *sujeto pasivo* de los mismos. En el apéndice estudiaremos brevemente los *sacramentales,* instituidos por la Iglesia a imitación de los sacramentos, que instituyó Nuestro Señor Jesucristo. Pero antes vamos a dar unas *nociones previas* para ambientar este tratado de los sacramentos en general.

NOCIONES PREVIAS

Sumario: Explicaremos el *nombre* de los sacramentos, su *significado real* y las *fuentes o lugares teológicos* en que se apoya todo este tratado de los sacramentos.

2. 1. **El nombre.** Etimológicamente, la palabra *sacramento* se deriva de la voz latina *sacramentum,* que, a su vez, procede de la expresión *sacer* (sagrado) o, como quieren otros, de *a sacro* (cosa sagrada, santa), o también de *a sacrando* (cosa sagrada, santificante). Como quiera que sea, sugiere inmediatamente la idea de algo sagrado, que es preciso reverenciar.

La voz latina *sacramentum* viene a significar lo mismo que la griega *misterio* (μυστήριον = cosa sagrada oculta o secreta). Por eso en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres (principalmente griegos) y hasta en los teólogos medievales es frecuente encontrar la palabra *misterio* para designar los sacramentos.

Entre los paganos, la palabra *sacramento* tenía tres principales acepciones:

a) Los *misterios* de la religión, principalmente la *iniciación* en ellos.

b) El *juramento,* principalmente el que prestaban los soldados al inscribirse en la milicia.

c) El *dinero* depositado en un lugar sagrado por dos litigantes, con la condición de que el vencedor en el juicio recuperase su parte y el vencido lo dejase para el erario público.

3. 2. **Significado real.** Aunque la definición real de los sacramentos la estudiaremos ampliamente al hablar de su esencia o naturaleza, es conveniente que adelantemos al lector una breve noción de la misma para que desde el principio del tratado tenga ideas claras sobre el objeto mismo de nuestro estudio.

Desde el punto de vista teológico y en el sentido que aquí nos interesa, podemos dar la siguiente definición de los sacramentos:

Signos sensibles instituidos por Nuestro Señor Jesucristo para significar y producir en nuestras almas la gracia santificante.

SIGNOS, o sea, algo que envuelve un significado para representar otra cosa, como la bandera representa a la patria, o el humo es signo del fuego.

SENSIBLES, o sea, que pueden percibirse por los sentidos corporales: el *agua* del bautismo, el *pan* y *vino* de la eucaristía, el *óleo* de la confirmación y unción de los enfermos, las *palabras* de la fórmula en todos ellos.

INSTITUIDOS POR NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO. Sólo El, como veremos ampliamente en su lugar, tiene la potestad de instituir los sacramentos, no la Iglesia, encargada únicamente de administrarlos.

PARA SIGNIFICAR, como ya hemos dicho al explicar su condición de signos. Y así, v.gr., el bautismo lava el cuerpo del bautizado, para *significar* la ablución de su alma, que queda limpia del pecado original; la eucaristía se nos da en forma de alimento corporal —pan y vino—, para *significar* el alimento espiritual del alma que recibe la gracia eucarística, etc.

Y PRODUCIR EN NUESTRAS ALMAS LA GRACIA SANTIFICANTE. Los sacramentos de la Nueva Ley no sólo *significan* la gracia, sino que la *producen de hecho* en nuestras almas como instrumentos de Cristo, que es el autor y el manantial único de la gracia. Volveremos ampliamente sobre esto en su lugar propio.

4. 3. **Fuentes de la teología sacramentaria.** En la «Introducción general» del volumen anterior, indicábamos ya cuáles son las *fuentes* o lugares teológicos en que se inspira toda la moral cristiana. Con relación a los sacramentos, todos

aquellos lugares teológicos pueden reducirse cómodamente a cuatro: la Sagrada Escritura, los Santos Padres, el magisterio de la Iglesia y la elaboración doctrinal de los teólogos. Digamos unas palabras sobre cada una de estas fuentes:

a) La Sagrada Escritura. Es la fuente principal de la divina revelación y, por consiguiente, el primer lugar teológico entre todos los existentes. En ella aparecen *explícitamente* los siete sacramentos que la Iglesia reconoce como instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, como veremos ampliamente más abajo.

b) Los Santos Padres son los testigos más autorizados de la *tradición,* por la que se nos comunican muchas verdades reveladas por Dios a través de Jesucristo o de los apóstoles que no figuran expresamente en la Sagrada Escritura. En este sentido, la doctrina *unánime* de los Santos Padres sobre una verdad dogmática o moral es criterio irrefragable y signo ciertísimo de su divina revelación.

c) El Magisterio de la Iglesia. La Iglesia, como veremos en su lugar, no tiene potestad para instituir nuevos sacramentos o para modificar *substancialmente* alguno de los instituidos por Jesucristo. Pero ha recibido de El la misión de *administrarlos* convenientemente a los fieles, y tiene, por consiguiente, plena autoridad para determinar las condiciones de esa administración, incluso afectando a la *validez* de la misma. Su doctrina sacramentaria tiene, pues, un gran interés, que recogeremos siempre con toda exactitud y cuidado en sus lugares correspondientes.

d) Los teólogos nada pueden añadir esencialmente a la doctrina revelada sobre los sacramentos. Pero sus elaboraciones científicas tienen grandísimo interés para conocer *mejor* el alcance de los datos revelados y para llegar a una *síntesis doctrinal* organizada y sistemática de toda la doctrina sacramentaria, esparcida fragmentariamente en multitud de lugares de la Sagrada Escritura, de la Tradición católica y del magisterio de la Iglesia.

Teniendo en cuenta todo esto, procuraremos explicar siempre, en sus lugares respectivos, cuáles son los datos sacramentarios que nos proporcionan directamente la Sagrada Escritura y la Tradición, que son las fuentes originales de la divina revelación; cuál es la interpretación *auténtica* que de ellos ha hecho el magisterio infalible de la Iglesia, que es la *regla próxima* de la revelación y de la fe, y cuáles son, finalmente, los legítimos hallazgos de los teólogos al escrutar con la razón, iluminada por la fe, los datos revelados en torno a los sacramentos. Cuando haya lugar a ello, examinaremos también los principales errores y herejías que han ido apareciendo a lo largo de los siglos en materia sacramentaria, para

que aparezca más radiante la luz de la verdad, en contraste con las tinieblas del error.

CAPITULO I

Existencia y necesidad de los sacramentos

5. Las cuestiones de la existencia y necesidad de los sacramentos están tan íntimamente conectadas, que la mayoría de los autores las estudian a la vez, sin establecer distinción entre ellas. El mismo Santo Tomás no dedica cuestión especial a la existencia, examinándola conjuntamente con su necesidad [1].

Antes de empezar a hablar de la *necesidad* de los sacramentos, es conveniente advertir que no tratamos ahora de su necesidad *por parte del sujeto receptor,* o sea, si su recepción es necesaria al hombre con necesidad de *precepto* por haberlo dispuesto Dios así, sino de su necesidad *por parte del institutor,* o sea, si es necesario que Dios los haya instituido para que el hombre pueda conseguir su salvación eterna.

No hablamos tampoco de una *necesidad estricta,* ya que es evidente que Dios se hubiera podido valer, para salvar al hombre, de otros medios distintos de los sacramentos; sino de una *necesidad moral,* que no significa otra cosa que una gran *conveniencia,* habida cuenta de todas las circunstancias.

Escuchemos a Santo Tomás explicando brevemente todo esto:

«Los sacramentos no eran necesarios con necesidad absoluta, como lo es que Dios exista, ya que han sido instituidos por pura benignidad, sino con la necesidad que procede de la elevación del hombre al fin sobrenatural. No de tal modo, sin embargo, que Dios no pudiese sin ellos sanar al hombre, porque no ligó su poder a los sacramentos, como la comida está ligada necesariamente a la conservación de la vida humana, sino porque la reparación del hombre se hace por los sacramentos de modo más conveniente, así como el caballo se dice que es necesario para el camino porque con él se hace con mayor facilidad» [2].

[1] Cf. III,61.
[2] *In IV Sent.* dist.1 q.1 a.2 q.ª1.

He aquí, en cuadro sinóptico, el camino que vamos a recorrer[3]:

- Si para salvarse son necesarios los sacramentos a la naturaleza humana.
  - Considerada en sí misma.
  - En el estado de justicia original.
  - Caída en pecado ....
    - Antes de Cristo
      - Bajo la ley natural.
      - Bajo la ley mosaica.
    - Después de Cristo: Bajo la ley evangélica.

Para mayor orden y claridad vamos a proceder por conclusiones.

Conclusión 1.ª Fue sumamente conveniente instituir los sacramentos para la salvación, considerada la naturaleza humana en sí misma (III,61,1).

Santo Tomás lo prueba con cuatro argumentos muy claros:

1.º Por la condición del *entendimiento* humano, que se eleva a las cosas espirituales a través de las corporales. Dios se adapta con ello a nuestra manera de ser.

2.º Por el apego de la *voluntad* del hombre a las cosas corporales. Fue conveniente que Dios pusiera la medicina donde está la enfermedad. Por esta razón quiso también salvar en un leño (el de la cruz) a los que habían perecido en otro leño (el del paraíso terrenal), como canta la Iglesia en el prefacio de la Santa Cruz.

3.º Por la naturaleza de la *acción humana,* que se refiere principalmente a las cosas corporales, por lo que le resultaría al hombre demasiado duro si se le exigiese prescindir en absoluto de ellas, obligándole a actos puramente espirituales.

4.º Por la necesidad del *culto público* o social, que exige, de suyo, cosas visibles y corporales.

Conclusión 2.ª En el estado de inocencia o de justicia original, el hombre no necesitaba los sacramentos: a) **ni en cuanto se ordenan al remedio del pecado,** b) **ni en cuanto se ordenan a la perfección del alma** (a.2).

[3] Cf. III,61.

La demostración es clarísima en sus dos partes:

a) Porque no existía el pecado, y no hacía falta remediarlo.

b) Porque, en aquel feliz estado de inocencia o de justicia original, todas las potencias del hombre estaban perfectamente controladas y sometidas a la razón superior, como ésta estaba perfectamente sometida a Dios. La razón no dependía de los sentidos, sino al revés: éstos de aquélla. La institución de los sacramentos hubiera ido contra la natural rectitud de aquel sublime estado de justicia original.

OBJECIÓN 1.ª Hemos dicho en la conclusión anterior que fue sumamente conveniente instituir los sacramentos considerando la naturaleza humana en sí misma. Pero la naturaleza humana es la misma antes y después del pecado original. Luego incurrimos en contradicción si ahora decimos que no necesitaba sacramentos antes del pecado original.

RESPUESTA. Una cosa es la naturaleza humana en sí misma (o sea, sin complementos o privilegios *preternaturales)*, y otra el *estado* en que pueda encontrarse esa naturaleza. Antes del pecado poseía, entre otros, el don preternatural de *integridad,* que establecía ese admirable equilibrio y subordinación de las facultades que acabamos de indicar. Substraído por el pecado ese privilegio *preternatural,* la naturaleza humana quedó en condición inferior —abandonada a sí misma e incluso quebrantada naturalmente—, y empezó a ser conveniente para ella la institución de los sacramentos (ad 2).

De donde se deduce que, si Adán no hubiese pecado, Dios no hubiera instituido jamás los sacramentos.

OBJECIÓN. 2.ª En el estado de justicia original existió ya el matrimonio (Gen 1,28; 2,22-24).

RESPUESTA. Pero como simple *contrato natural* instituido por Dios; no como sacramento, cuya institución estaba reservada a Nuestro Señor Jesucristo (ad 3).

Conclusión 3.ª Después del pecado y antes de Cristo, la naturaleza humana necesitaba moralmente el auxilio de los sacramentos (a.3).

Se prueba congruentemente por el hecho de que, después del pecado, el *único* medio de salvación fue en seguida la fe en Cristo, o sea, la unión —al menos en el deseo— con el futuro Mesías que había de venir; y, por lo mismo, fue moralmente necesario que se instituyeran algunos sacramentos o signos sensibles para manifestar, de algún modo, la fe en el futuro Mesías.

Nótese, para comprender el verdadero alcance de esta conclusión, que los sacramentos de la Antigua Ley no eran *instrumentos de Cristo* como los de la Nueva, sino únicamente signos de su pasión y

de sus méritos futuros. Dependían de Cristo no como causa eficiente, sino como causa meritoria y final; por esto no hay inconveniente en que fueran anteriores a El en el tiempo. Cristo era su causa final y meritoria, en cuanto que, *en atención a sus futuros méritos* —presentes ya ante la ciencia divina y la predestinación—, Dios, como causa eficiente de la gracia, condicionó o ligó esta gracia al uso de aquellos sacramentos.

Conclusión 4.ª En el período de la ley natural —o sea, antes de la ley mosaica— hubo, de hecho, algunos sacramentos. (Sentencia más probable.)

Esta conclusión no se puede probar de una manera *cierta* por la Sagrada Escritura o por el magisterio de la Iglesia. Pero, aparte de los indicios e insinuaciones que se encuentran en ambas fuentes teológicas, la enseñan claramente gran número de Santos Padres y de teólogos, lo que le da, al menos, una gran probabilidad. Escuchemos al Doctor Angélico:

«Antes de la ley escrita existían ciertos sacramentos de necesidad, tales como *el sacramento de la fe,* que se ordenaba a quitar el pecado original, y el de la *penitencia,* que se ordenaba a quitar el pecado actual»[4].

Las razones fundamentales que parecen reclamarlos son la *voluntad salvífica* universal de Dios y la suavidad de su divina *Providencia.* La voluntad salvífica universal, que consta claramente en la Sagrada Escritura (1 Tim 2,4), parece exigir que no se dejase sin medio alguno de salvación a los niños que muriesen antes del uso de la razón; y es cierto que ninguna acción propia ni de sus padres podía salvarlos, a no ser que fuese instituida por Dios para este fin. La suavidad de la divina Providencia parece postular que también a los adultos se les preparasen los medios oportunos para significar su arrepentimiento y obtener el remedio o perdón de sus pecados actuales.

No se sabe exactamente cuántos fueron estos sacramentos. Suelen señalarse los siguientes:

1.º **El remedio de la naturaleza** *(remedium naturae),* que se ordenaba a borrar el pecado original. No se sabe en qué consistía, pero parece que se trataba de alguna manifestación externa de la fe en el futuro Mesías —realizada por el propio interesado o por sus padres—, que habría sido ordenada por Dios para remedio del pecado original. Su forma concreta se determinaría a cada uno por cierto instinto o moción interna de la divina gracia[5].

2.º **La circuncisión,** promulgada por Dios a Abrahán y sancionada nuevamente por la ley de Moisés. Obligaba a todos los varones israelitas de la antigua alianza para obtener la remisión del pecado original.

[4] *In IV Sent.* dist.1 q.1 a.2 q.3 ad 2.
[5] Cf. III,60,5 ad 3; 70,4 ad 2; etc.

3.º **Una especie de penitencia** para remisión de los pecados actuales. Acaso tuvieran el carácter de tal los llamados *sacrificios por el pecado y por el delito,* promulgados posteriormente en forma más determinada por la ley de Moisés. Dígase lo mismo de las *oblaciones* y *décimas*[6].

En cuanto a la *eficacia santificadora* de estos sacramentos primitivos, las opiniones entre los teólogos son variadísimas. Parece que debe decirse que el *remedio de la naturaleza* y la *circuncisión* causaban la gracia a los niños *no por su propia virtud (ex opere operato active)* —que corresponde únicamente a los sacramentos de la Nueva Ley—, sino por divina infusión *con ocasión* de la recepción de aquellos signos manifestativos de la fe en el futuro Mesías *(quasi ex opere operato passive).* Los otros sacramentos primitivos producían por sí mismos únicamente la purificación *legal,* pero no la gracia santificante. Para este último efecto se requerían los actos propios del pecador *(ex opere operantis),* tales como la contrición de los pecados, la oración de súplica, etc.[7]

Conclusión 5.ª En el período de la ley escrita —o sea, desde Moisés hasta Cristo— hubo verdaderos sacramentos. (Cierta en teología.)

Consta expresamente por el magisterio mismo de la Iglesia. En los concilios Florentino y Tridentino se enseñó y definió que los sacramentos de la Nueva Ley son muy distintos y muy superiores en eficacia a los sacramentos de la Antigua Ley (D 695 845)[8]. Luego en la Antigua Ley hubo verdaderos sacramentos, aunque de inferior eficacia y categoría.

Entre los sacramentos de la ley mosaica suelen enumerarse los siguientes:

1.º **La circuncisión** para los varones israelitas, en la forma explicada en la conclusión anterior. Era figura del futuro bautismo.

2.º **El remedio de la naturaleza,** que continuó en vigor para las niñas israelitas, para los niños que morían antes del octavo día, en que eran circuncidados, y para los paganos, a quienes no se prohibía, sin embargo, agregarse el pueblo escogido por la circuncisión[9].

3.º **El cordero pascual,** para todo el pueblo, y **los panes de la proposición,** para los sacerdotes, que eran figura de la futura eucaristía.

[6] Cf. III,65,1 ad 7.
[7] Cf. III,62,6; 70,4; *In IV Sent.* dist.1 q.1 a.2 q.ª3 ad 2; q.2 a.4 q.ª3; *De veritate* q.28 a.2 ad 12; etc.
[8] La sigla D significa el *Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER, en el que se recoge el texto de las declaraciones dogmáticas de la Iglesia a través de los siglos. Citamos por las ediciones anteriores a la última reforma, en la que figuran ambas numeraciones.
[9] Cf. I-II,98,5 c et ad 3.

4.º **La consagración,** en virtud de la cual Aarón, sus hijos y sus descendientes eran destinados al sacerdocio. Era figura del futuro sacramento del orden sacerdotal.

5.º **Ciertos sacrificios,** principalmente los que se ofrecían *por el pecado y por el delito,* que prefiguraban el futuro sacramento de la penitencia [10].

Conclusión 6.ª En la ley evangélica existen siete verdaderos sacramentos instituidos por Cristo. (De fe, expresamente definida.)

Consta claramente por la Sagrada Escritura, por la Tradición y por el magisterio de la Iglesia, que lo definió expresamente en Trento. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo Nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden y matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema» [11].

La razón teológica de conveniencia la da Santo Tomás con las siguientes palabras:

«Así como los Padres antiguos se salvaron por la fe en Cristo que había de venir, así nosotros nos salvamos por la fe en Cristo ya nacido y crucificado. Ahora bien: los sacramentos son ciertos signos manifestativos de la fe que justifican al hombre. Es preciso, pues, que los signos que expresen la realidad ya verificada sean distintos de los que se limitaban a anunciarla como futura. Luego es necesario que en la Nueva Ley haya sacramentos distintos de los de la Antigua Ley» (III,61,4).

CAPITULO II

Número, división y orden de los sacramentos

Antes de examinar la naturaleza íntima y los efectos de los sacramentos, es conveniente que digamos dos palabras sobre su número, división y orden entre ellos.

6. 1. Número. Los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo son *siete,* ni más ni menos. Vamos a probarlo, estableciendo, en primer lugar, la correspondiente conclusión.

[10] Cf. I-II,102,5 ad 3.

[11] D 844. Sabido es que la fórmula *sea anatema* es la que emplea la Iglesia para declarar *herética* una doctrina y proclamar como *dogma de fe* la doctrina opuesta.

Conclusión. Los sacramentos de la Nueva Ley son siete. (De fe, expresamente definida.)

Antes de exponer la doctrina católica, veamos brevemente los errores opuestos a ella.

ERRORES. Los principales errores sobre el número de los sacramentos proceden de los falsos reformadores. Y así:

a) *Lutero* fue cambiando de pensar impulsado por sus caprichos. En 1520 admitió los siete sacramentos en el *Sermón del Nuevo Testamento;* ese mismo año, en *De captivitate babylonica* se quedó con sólo tres: bautismo, cena y penitencia. En 1523 ya no admitía más que los dos primeros, entendiéndolos a su manera.

b) *Melanchton* admite tres: bautismo, cena y penitencia.

c) *Calvino* y *Zwinglio,* dos: bautismo y cena.

d) *Las modernas sectas protestantes* están divididas en esto como en casi todo. La mayor parte de ellas sólo admiten el bautismo y la cena; pero otras amplían más o menos su número, llegando algunas de ellas —tales como los ritualistas y anglo-católicos— a admitir los siete, divididos en dos grupos: dos mayores (baütismo y cena) y cinco menores (todos los demás).

DOCTRINA CATÓLICA. Es la recogida en la conclusión. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En ella se nos habla explícita y claramente de los siete sacramentos, si bien diseminados en diversos lugares. En ningún lugar enumera juntos los siete. De donde se deduce que por la Sagrada Escritura puede probarse que *no son menos de siete,* pero no que sean *precisamente siete* y no más. Esto consta únicamente por la declaración dogmática de la Iglesia.

He aquí los principales lugares del Nuevo Testamento donde se habla de los sacramentos:

1. Bautismo: Mt 28,19; Mc 16,16; Io 3,5.
2. Confirmación: Act 8,17; 19,6.
3. Eucaristía: Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1 Cor 11,24.
4. Penitencia: Mt 18,18; Io 20,23.
5. Unción de los enfermos: Mc 6,13; Iac 5,14.
6. Orden: 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6.
7. Matrimonio: Mt 19,6; Eph 5,31-32.

b) LOS SANTOS PADRES. En los primeros siglos de la Iglesia no se encuentra planteada la cuestión del número exacto de los sacramentos. Los Santos Padres hablan claramente de todos ellos, pero la enumeración completa de los siete no se encuentra hasta el siglo XII. Nadie negó el número septenario hasta el siglo XVI, en que lo hicieron los protestantes. La posesión tranquila y pacífica de la

doctrina septenaria por todas las Iglesias —incluso las disidentes— durante esos cuatro siglos es argumento indubitable, por la fuerza de la prescripción, del origen apostólico de esa doctrina.

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó repetidas veces (D 424 465 695, etc.) y lo definió solemnemente en el concilio de Trento. Hemos recogido el texto de la definición en la última conclusión del capítulo anterior.

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como es natural, la razón humana no puede demostrar que el número de los sacramentos sea siete, ni más ni menos, ya que esto depende únicamente de la divina voluntad, que ha querido disponerlo así. Pero, supuesto ese dato por la declaración infalible de la Iglesia, la razón teológica encuentra razones de alta conveniencia para justificar ese número. Santo Tomás establece admirablemente una doble clasificación, que ha sido recogida por toda la teología posterior. Hela aquí en forma de cuadro sinóptico [1]:

LOS SACRAMENTOS SE ORDENAN

- A la perfección de la vida cristiana
  - Individual.
    - De suyo ....
      - Engendrándola ... BAUTISMO.
      - Robusteciéndola . CONFIRMACIÓN.
      - Alimentándola .. EUCARISTÍA.
    - Accidentalmente ...
      - Restituyéndola .. PENITENCIA.
      - Sanándola. UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
  - Social ...
    - Confiriendo potestad sobre ella .... ORDEN.
    - Propagando sus miembros .... MATRIMONIO.
- Al remedio del pecado
  - Contra el pecado original .... BAUTISMO.
  - Contra la debilidad espiritual .... CONFIRMACIÓN.
  - Contra la inclinación al pecado ...... EUCARISTÍA.
  - Contra el pecado actual .... PENITENCIA.
  - Contra las reliquias del pecado ...... UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
  - Contra la disolución del Cuerpo místico .... ORDEN.
  - Contra la concupiscencia personal y la desaparición de la comunidad .... MATRIMONIO.

[1] Cf. III,65,1.

Santo Tomás recoge también la clasificación algo retorcida y artificiosa atribuida a Alejandro de Ales, que proporciona, sin embargo, alguna nueva luz. Hela aquí en forma esquemática:

Sacramento	*Virtud correspondiente*	*Defecto que combate*
Bautismo.	Fe.	El pecado original.
Confirmación.	Fortaleza.	La debilidad espiritual.
Eucaristía.	Caridad.	La malicia de la voluntad.
Penitencia.	Justicia.	El pecado mortal.
Unción de los enfermos.	Esperanza.	El pecado venial.
Orden.	Prudencia.	La ignorancia del entendimiento.
Matrimonio.	Templanza.	La concupiscencia desordenada.

Como se ve, esta clasificación adapta los sacramentos a las siete virtudes más importantes (teologales y cardinales), mostrando, a la vez, de qué manera corrigen las tres clases de pecados posibles (original, mortal y venial) y las cuatro heridas que la naturaleza humana sufre a consecuencia del pecado original, a saber: la *ignorancia,* en el entendimiento; la *malicia,* en la voluntad; la *debilidad,* en el apetito irascible, y la *concupiscencia desordenada,* en el apetito concupiscible.

7. 2. **División.** Los sacramentos pueden dividirse de varios modos, según el punto de vista en que se les considere. El cuadro sinóptico de la página 17 recoge las divisiones fundamentales.

En sus lugares correspondientes explicaremos más despacio estas divisiones fundamentales.

8. 3. **Orden.** Vamos a explicarlo en la siguiente

Conclusión. Existe entre los sacramentos un orden de prelación, que varía según el distinto motivo a que se atienda: a su naturaleza, dignidad o necesidad.

Examinemos cada una de las tres partes de la conclusión:

a) POR RAZÓN DE SU MISMA NATURALEZA O GENERACIÓN, el orden es el que enumera la definición del concilio de Trento: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden y matrimonio.

LOS SACRAMENTOS SE DIVIDEN

- **Por razón de la necesidad de su recepción.**
  - Para el individuo.
    - Absolutamente
      - Para todos: BAUTISMO.
      - Para los pecadores: PENITENCIA.
    - No absolutamente ....
      - CONFIRMACIÓN.
      - EUCARISTÍA.
      - UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
  - Para la comunidad absolutamente ....
    - Para la Iglesia: ORDEN.
    - Para la sociedad: MATRIMONIO.
- **Por razón del sujeto que los recibe ......**
  - *De muertos* (suponen al alma en pecado) ....
    - BAUTISMO.
    - PENITENCIA.
  - *De vivos* (suponen al alma en gracia) ....
    - CONFIRMACIÓN.
    - EUCARISTÍA.
    - UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - ORDEN.
    - MATRIMONIO.
- **Por razón del carácter sacramental ...**
  - Que imprimen carácter ....
    - BAUTISMO.
    - CONFIRMACIÓN.
    - ORDEN.
  - Que no lo imprimen ......
    - EUCARISTÍA.
    - PENITENCIA.
    - UNCIÓN DE LOS ENFERMOS.
    - MATRIMONIO.
- **Por razón de su eficacia santificadora ....**
  - *Formados,* si de hecho producen la gracia en el sujeto digno que los recibe.
  - *Informes,* cuando no la producen en el sujeto indigno que pone óbice [2].

[2] Tal ocurre, p.ej., en el infiel adulto que se bautizó con intención de bautizarse, pero sin arrepentirse de sus pecados. El sacramento es *válido,* o sea, queda bautizado y recibe el *carácter* sacramental, pero no la *gracia* sacramental, que es incompatible con su falta de arrepentimiento (sacramento *informe,* o sea, sin *gracia* sacramental). Si esta falta de arrepentimiento fuera *voluntaria,* el sacramento, además de informe, sería *sacrílego;* si es involuntaria, el sacramento es *informe,* pero no sacrílego. Volveremos sobre esto al hablar de la *reviviscencia* de los sacramentos (cf. n.17).

La razón es muy clara. Por su misma naturaleza, los sacramentos que se ordenan al individuo preceden a los que se ordenan a la sociedad, puesto que ésta se compone de individuos y no al revés. Entre los que se ordenan al individuo, son primero los que le dan la vida *de suyo* (bautismo, confirmación, eucaristía) que los que se la devuelven o sanan cuando la ha perdido (penitencia, unción de los enfermos). Y, entre los que se ordenan a la sociedad, es antes el que se refiere a la sociedad sagrada (orden) que a la puramente natural (matrimonio).

b) Por razón de su dignidad o perfección, el orden es el siguiente:

1.º *Eucaristía,* que contiene al mismo Cristo y es el fin de todos los demás sacramentos.

2.º *Orden sacerdotal,* por ser el más próximo a la eucaristía y ordenarse al bien común espiritual, que prevalece sobre el bien particular.

3.º *Confirmación,* que supera en dignidad al bautismo, en cuanto que es su complemento y perfección.

4.º *Bautismo,* que da la gracia *de suyo* y no accidentalmente, como la penitencia y unción de los enfermos.

5.º *Unción de los enfermos,* que perfecciona la gracia recibida por la penitencia, borrando los restos y reliquias del pecado.

6.º *Penitencia,* que es más espiritual que el matrimonio.

7.º *Matrimonio,* que es el menos espiritual de todos los sacramentos.

c) Por razón de su necesidad para la salvación, el orden es el siguiente:

1.º Bautismo (necesario para todos, al menos en el deseo).

2.º Penitencia (necesario para el que cometió pecado mortal).

3.º Orden (necesario para perpetuar en la Iglesia los sacramentos).

Estos son los sacramentos absolutamente necesarios. Los otros cuatro son tan sólo muy convenientes, pero no absolutamente necesarios, si exceptuamos la eucaristía, que es el fin a que se ordenan todos ellos, y cuya recepción es del todo necesaria, al menos *en el deseo,* que va *implícito* en la recepción de cualquiera de los otros sacramentos.

Es interesante examinar las objeciones que se plantea el propio Santo Tomás con relación al orden entre los sacramentos, porque su recta solución completa y redondea la doctrina que acabamos de exponer. He aquí las objeciones con su respuesta correspondiente [3]:

[3] Cf. III,65,2.

OBJECIÓN 1.ª Por el matrimonio es engendrado el hombre en su primera generación, que es la natural, y por el bautismo es regenerado en su segunda generación, que es la espiritual. Luego el matrimonio debe preceder al bautismo.

RESPUESTA. En cuanto se ordena a la vida natural, el matrimonio es un oficio de la naturaleza, y en cuanto tiene algo de espiritualidad, es sacramento. Y como es el sacramento que menos espiritualidad tiene, por eso ocupa el último lugar entre ellos (ad 1).

OBJECIÓN 2.ª Por el sacramento del orden recibe alguien la potestad de realizar acciones sacramentales. Ahora bien: el agente es anterior a su acción. Luego el sacramento del orden debe preceder al bautismo y a los demás sacramentos.

RESPUESTA. El que alguien sea agente con relación a los demás, presupone que es ya perfecto en sí mismo. Y por esta razón los sacramentos que perfeccionan al hombre en sí mismo deben preceder al sacramento del orden, que constituye al que lo recibe en perfeccionador de los demás (ad 2).

OBJECIÓN 3.ª La eucaristía es un espiritual alimento, y la confirmación se compara al aumento. Ahora bien: el alimento es causa del aumento y, por consiguiente, anterior a él. Luego la eucaristía es antes que la confirmación.

RESPUESTA. El alimento precede al aumento, como causa de él, y también le sigue, conservando al hombre en perfecta cantidad y fortaleza. Y por eso la eucaristía puede ponerse antes o después de la confirmación (ad 3).

OBJECIÓN 4.ª La penitencia prepara al hombre para la eucaristía. Pero la disposición es anterior a aquello para lo que dispone. Luego la penitencia debe preceder a la eucaristía.

RESPUESTA Esa razón sería concluyente si la penitencia se requiriese *necesariamente* como preparación para la eucaristía; pero no es así, porque, si alguien está ya en gracia de Dios, no necesita la penitencia para recibir la eucaristía. Por lo que aparece claro que la penitencia prepara para la eucaristía únicamente en el supuesto de haber pecado (ad 4).

OBJECIÓN 5.ª Lo que está más cercano al fin último debe ponerse en último lugar. Pero, entre todos los sacramentos, el más cercano al fin último de la bienaventuranza es la unción de los enfermos. Luego debe ocupar el último lugar entre los sacramentos.

RESPUESTA. Ya lo ocupa efectivamente entre los sacramentos que se ordenan a la perfección del individuo como persona particular (ad 5).

CAPITULO III

Esencia de los sacramentos

La esencia de una cosa es la que expresa su propia definición por sus causas intrínsecas. Pero, a su vez, estas causas intrínsecas pueden ser examinadas desde un doble punto de vista: en el orden *lógico,* para encontrar su género y diferencia específica (definición *metafísica),* y en el orden *físico,* para designar la materia y la forma del compuesto total (definición *física).* Vamos, pues, a examinar el *género, diferencia específica, materia* y *forma* de los sacramentos, siguiendo paso a paso la doctrina del Doctor Angélico [1].

A) Definición metafísica

9. Como acabamos de decir, definición *metafísica* es aquella que nos da a conocer la esencia de una cosa por sus notas intrínsecas en el orden *lógico,* señalando su *género* próximo y su *diferencia específica.* Es la más perfecta de todas las definiciones.

Vamos, pues, a determinar en dos conclusiones el *género* y la *diferencia específica* de los sacramentos. La definición metafísica resultará sencillamente de la unión de ambas conclusiones.

Conclusión 1.ª Los sacramentos se constituyen formalmente en el género de signos prácticos de la gracia. (De fe, indirectamente definida.)

Expliquemos, ante todo, los términos de la definición.

LOS SACRAMENTOS, o sea, los siete instituidos por Jesucristo.

SE CONSTITUYEN FORMALMENTE, aludiendo a su causa intrínseca en el orden lógico o metafísico.

EN EL GÉNERO DE SIGNOS PRÁCTICOS DE LA GRACIA, o sea, que la razón genérica y común a todos los sacramentos es la de *significar* la gracia de Dios en el orden práctico o efectivo. Y así, v.gr., la ablución del cuerpo con el agua del bautismo *significa* el lavatorio del alma por la desaparición del pecado original e infusión de la gracia santificante; el pan y el vino de la eucaristía *significan* el alimento del alma por la gracia eucarística, etc. Los sacramentos de la Antigua Ley eran también *signos prácticos* de la gracia, aunque no la producían por sí mismos, sino Dios *con ocasión* de ellos.

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. En ella aparece claro el simbolismo del bautismo de inmersión, que significa la muerte y resurrec-

[1] Cf. III,60,1-8.

ción de Cristo y la *nueva vida* que adquiere por la gracia el bautizando (Rom 6,3-11). Es claro también el simbolismo de la eucaristía para significar la refección espiritual del alma (Io 6,52-59) y la unidad de la Iglesia (1 Cor 10,16-18). El simbolismo o significación de los demás sacramentos, aunque no se encuentra de manera tan explícita en la Sagrada Escritura, se deduce, sin esfuerzo, de su misma naturaleza.

2.ª LOS SANTOS PADRES expresan esta simbolismo sacramental de mil maneras, pero coinciden todos en reconocer en los sacramentos su condición o categoría de *signos* prácticos o efectivos de la gracia. No podemos recoger aquí los innumerables testimonios.

3.ª EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseña claramente el concilio Tridentino al decir, hablando de la eucaristía, que «tiene de *común con los demás sacramentos* el ser *símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible»* (D 876), y lo define indirectamente en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia *que significan...,* sea anatema» (D 849).

4.ª LA RAZÓN TEOLÓGICA. El género de la definición ha de ser común a los sacramentos de la Antigua y de la Nueva Ley. Pero los sacramentos de la Antigua Ley no *causaban* la gracia, sino que únicamente la *significaban.* Luego esta significación es el elemento *genérico* o común a unos y otros sacramentos. La *diferencia específica* entre los de la Antigua y de la Nueva Ley consiste —como veremos en seguida— en que los de la Nueva no solamente significan, sino que *causan o producen* la gracia santificante; mientras que los de la Antigua se limitaban a *significarla,* produciéndola Dios únicamente *con ocasión* de ellos, como ya hemos dicho.

¿Qué es, propiamente hablando, lo que significan los sacramentos? Santo Tomás contesta del siguiente modo:

«Propiamente, se llama sacramento a lo que se ordena a significar nuestra santificación. En la cual pueden considerarse tres cosas: la *causa eficiente* de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la *causa formal,* que es la gracia santificante con las virtudes infusas, y la *causa final,* que es la gloria eterna. Y las tres cosas son significadas por los sacramentos. De donde el sacramento es signo *rememorativo* de lo que le ha precedido, o sea, de la pasión de Cristo; *manifestativo* de lo que obra en nosotros en virtud de la pasión de Cristo, o sea, de la gracia, y *anunciativo* de la futura gloria» [2].

Conclusión 2.ª Los sacramentos de la Nueva Ley son signos sagrados que producen la gracia santificante en el que los recibe. (De fe, expresamente definida.)

[2] III,60,3. Nótese que esta triple significación sacramental está recogida en la bellísima antífona *O sacrum convivium,* de las segundas vísperas del oficio del *Corpus,* compuesto por el propio Santo Tomás de Aquino: «¡Oh sagrado convite, en el que se recibe a Cristo, se renueva la memoria de su pasión, se llena el alma de gracia y se nos da una prenda de la futura gloria!»

Expliquemos los términos de la conclusión.

Los sacramentos de la Nueva Ley, no los de la Antigua, con los que convienen únicamente en su razón *genérica* de signos.

Son signos, como ya hemos visto en la conclusión anterior.

Sagrados, y en esto se distinguen de toda clase de signos profanos (v.gr., de la bandera, que significa la patria).

Que producen la gracia santificante en el que los recibe. Estas palabras expresan la *diferencia específica* que distingue a los sacramentos de la Nueva Ley de los de la Antigua y completan la *definición esencial metafísica* de los de la Nueva.

Consta claramente la conclusión por los lugares teológicos tradicionales:

1.º La Sagrada Escritura atribuye a cada uno de los sacramentos, como efecto propio, la producción de la gracia. Véanse los lugares que hemos citado al hablar del número septenario de los sacramentos (n.6).

2.º Los Santos Padres están unánimes en esta doctrina.

3.º El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó repetidas veces (cf. D 539 695 741 etc.) y lo definió solemnemente en el concilio de Trento, contra los protestantes, en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan *o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice,* como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles, sea anatema» (D 849).

«Si alguno dijere que no siempre y a todos se da la gracia por estos sacramentos, en cuanto depende de la parte de Dios, aun cuando debidamente los reciban, sino alguna vez y a algunos, sea anatema» (D 850).

«Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato,* sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema» (D 851).

4.º La razón teológica. La expone brevemente Santo Tomás con las siguientes palabras:

«Los signos se dan a los hombres porque es propio de ellos llegar a lo desconocido a través de lo conocido. Por lo mismo, se llama propiamente sacramento a lo que es signo de alguna cosa sagrada que pertenece a los hombres; y en el sentido en que tomamos aquí esta palabra, se llama propiamente sacramento a lo que es **signo de una cosa sagrada en cuanto que santifica a los hombres».**

En estas últimas palabras da Santo Tomás la *definición metafísica*

de los sacramentos, compuesta del ***género próximo,*** común a los sacramentos de la Antigua y Nueva Ley *(signo de una cosa sagrada),* y de la ***diferencia específica,*** que distingue y caracteriza esencialmente a los de la Nueva *(en cuanto que santifica a los hombres).*

En el capítulo siguiente examinaremos ampliamente la manera con que los sacramentos producen la gracia y los demás efectos en el alma del que los recibe.

B) Definición física

10. Como hemos indicado ya, la *definición física* es aquella que nos da a conocer las *causas intrínsecas* de una cosa en su ser físico, o sea, la *materia* y la *forma* del compuesto sustancial.

Vamos, pues, a precisar ambas cosas con relación a los sacramentos. Para mayor claridad, procederemos, como de costumbre, en forma de conclusión.

Conclusión. Los sacramentos de la Nueva Ley constan esencialmente de cosas sensibles, como materia, y de palabras, como forma. (De fe, indirectamente definida.)

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

LOS SACRAMENTOS DE LA NUEVA LEY. En esto se distinguen de los de la Antigua, que constaban únicamente de *cosas,* no de palabras. Es porque, aunque unos y otros sacramentos convienen en la razón de *signo* sacramental, esta significación era oscura e imperfecta en los de la Antigua Ley, que era tan sólo sombra y figura de la Nueva, como dice San Pablo (cf. Hebr 10,1), y por eso no constaban de palabras, que expresan de manera clara y perfecta el significado de las cosas (cf. III,60,6 ad 3).

CONSTAN ESENCIALMENTE, o sea, se constituyen esencialmente en sus elementos físicos o causas intrínsecas.

DE COSAS SENSIBLES COMO MATERIA. Y así, la ***ablución con agua*** es la materia del bautismo; el ***pan*** y el ***vino,*** de la eucaristía; la ***unción*** con ***el óleo,*** de la confirmación y unción de los enfermos; los ***actos*** del penitente, de la penitencia; la ***imposición de las manos,*** de la confirmación y del orden sacerdotal; la ***mutua entrega*** de los ***cuerpos*** de los contrayentes, del matrimonio.

Y DE PALABRAS COMO FORMA. El sacramento se realiza precisamente al recaer la forma —expresada en palabras determinadas— sobre la materia correspondiente. Y así, v.gr., para que haya bautismo es menester añadir a la ablución del agua *(materia)* las palabras de la *forma* sacramental: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Nótese, sin embargo, que las expresiones *materia* y *forma,* tomadas de la teoría hilemórfica de Aristóteles como constitutiva del ser

físico, hay que entenderlas de una manera *analógica* al aplicarlas a los sacramentos, ya que el ser sacramental es un ser moral, no físico. Las cosas entran a formar parte del sacramento *a manera* de materia, y las palabras *a manera* de forma. Nada se seguiría, por consiguiente, contra la teología sacramentaria si algún día llegara a demostrarse la falsedad de la teoría hilemórfica con relación a los seres físicos.

De hecho, no empezó a usarse esta terminología de materia y forma hasta principios del siglo XIII. El primero en emplearla parece que fue Guillermo de Auxerre († 1223). Otros dicen que fue Esteban Langton († 1228).

Consta la conclusión por los siguientes lugares teológicos:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Expresa clara y explícitamente la materia y la forma del bautismo y de la eucaristía, que son los dos sacramentos principales (cf. Io 3,5 y Mt 28,19; Mc 16,16).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñan claramente Martín V (D 672), el concilio de Florencia (D 695), el de Trento (D 895 896 908 914), y en nuestros días, León XIII (D 1963) y Pío XII (D 2301). En las declaraciones de los concilios de Florencia y Trento hay, al menos, una definición *indirecta* de la doctrina de la conclusión.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Por analogía con el compuesto físico. Así como la materia prima, que es pura potencia indeterminada, se determina por la forma sustancial, que es acto, así en el ser moral de los sacramentos las cosas son indeterminadas (v.gr., el agua lo mismo vale para bautizar que para beber, lavarse, etc.), y por eso hacen el papel de *materia,* que será determinada por las palabras sacramentales, que tienen, por lo mismo, razón de *forma.*

Según estos principios, la *definición física* de los sacramentos de la Nueva Ley es la siguiente:

«Cosas sensibles que, en virtud de ciertas palabras, significan una realidad sagrada que santifica a los hombres».

CAPITULO IV

Efectos de los sacramentos

Es el capítulo más importante de la teología de los sacramentos en general. Vamos a dividirlo en dos artículos, correspondientes a los dos efectos fundamentales que producen los sacramentos: la *gracia* (todos ellos) y el *carácter* sacramental (el bautismo, la confirmación y el orden).

ARTICULO I

La gracia sacramental

La gracia sacramental es el efecto primario o principal de los sacramentos. Para proceder con orden y claridad, dividiremos esta importantísima materia en las siguientes cuestiones:

A) Si los sacramentos de la Nueva Ley confieren la gracia.
B) De qué modo la confieren.
C) En qué momento.
D) En qué cantidad.
E) Si la gracia *sacramental* añade algo a la gracia ordinaria.
F) Si causan la primera o segunda gracia.
G) Si reviven al apartarse el óbice que se puso al recibirlos.

A) Si los sacramentos de la Nueva Ley confieren la gracia

11. ERRORES. Antes de exponer la doctrina católica, veamos brevemente los principales errores contrarios.

a) *Los socinianos* decían que los sacramentos son meras ceremonias externas, y el bautismo un rito de iniciación en la vida cristiana, pero sin que confieran gracia interior alguna.

b) *Los protestantes,* en general, niegan también que los sacramentos confieran la gracia, como consecuencia de su doctrina de la justificación del pecador por *la fe sola,* que nos aplica los méritos de Cristo. Los sacramentos son meros signos que excitan la fe; nada más.

c) *Los modernistas* repiten doctrinas parecidas: «Los sacramentos no tienen otro fin que evocar en el alma del hombre la presencia siempre benéfica del Creador». (Proposición condenada: D 2041.)

DOCTRINA CATÓLICA. Vamos a exponerla en forma de conclusión, con su prueba correspondiente:

Conclusión. Los sacramentos de la Nueva Ley confieren realmente la gracia a los que los reciben con las debidas disposiciones. (De fe divina, expresamente definida.)

Consta con certeza por los lugares teológicos tradicionales:

a) LA SAGRADA ESCRITURA lo dice claramente con relación al bautismo (Io 3,5), a la confirmación (Act 8,17), a la eucaristía

(Io 6,57), a la penitencia (Io 20,23), a la unción de los enfermos (Iac 5,14-15) y al orden (2 Tim 1,6). No consta expresamente con relación al matrimonio.

b) Los Santos Padres insisten unánimemente. No podemos recoger los innumerables testimonios.

c) El magisterio de la Iglesia. Lo venía enseñando desde los tiempos primitivos y lo definió solemnemente el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no *contienen la gracia que significan* o que no *confieren la gracia misma* a los que no ponen óbice, como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles, sea anatema» (D 849).

«Si alguno dijere que no *siempre y a todos* se da la gracia por estos sacramentos, en cuanto depende de la parte de Dios, aun *cuando debidamente los reciban,* sino alguna vez y a algunos, sea anatema» (D 850).

d) La razón teológica. Para eso precisamente fueron instituidos los sacramentos por Nuestro Señor Jesucristo, como expresa su misma definición.

B) De qué modo la confieren

12. Esta cuestión puede entenderse en dos sentidos: 1.º, si los sacramentos producen la gracia por su propia virtud *(ex opere operato);* 2.º, con qué género de causalidad (principal o instrumental, moral, física o dispositiva, etc.). Vamos a examinar brevemente ambas cosas.

Conclusión 1.ª Los sacramentos de la Nueva Ley confieren «ex opere operato» la gracia sacramental a todos los que no les ponen óbice al recibirlos. (De fe divina, expresamente definida.)

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

Los sacramentos de la Nueva Ley, a diferencia de los de la Antigua, que —como vimos en su lugar correspondiente— no producían la gracia por sí mismos, sino únicamente Dios *con ocasión* de ellos.

Confieren, o sea, producen, dan.

«Ex opere operato». Es una fórmula teológica extraordinariamente expresiva, que significa, literalmente, «por la obra realizada». Quiere decir que el sacramento, objetivamente considerado, prescindiendo de los méritos de la persona que lo administra o lo recibe, causa la gracia por la virtud que el mismo Cristo le comunica, con tal que no ponga óbice u obstáculo el sujeto receptor.

La fórmula *ex opere operantis* («por la obra del que obra») significa, por el contrario, que el mérito, la impetración o el valor del que hace una obra influyen decisivamente en la recepción de una gracia.

LA GRACIA SACRAMENTAL, o sea, la gracia propia del sacramento. Ya veremos en la cuestión siguiente qué es lo que la gracia *sacramental* añade a la simple gracia ordinaria que se adquiere, v.gr., al hacer un acto de contrición.

A TODOS LOS QUE NO LES PONEN ÓBICE AL RECIBIRLOS. Obice es lo mismo que obstáculo, impedimento. Como condición indispensable para no ponerlo, se requiere *estar en gracia de Dios* para recibir un sacramento de *vivos,* o la *atrición sobrenatural,* si se trata de un sacramento de *muertos.*

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.º LA SAGRADA ESCRITURA emplea un lenguaje claramente alusivo a la virtud *ex opere operato* de los sacramentos. He aquí algunos textos inequívocos:

Bautismo: «Quien no naciere *del agua* y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Io 3,5).

Confirmación: «Viendo Simón que *por la imposición de las manos* de los apóstoles se comunicaba el Espíritu Santo...» (Act 8,18).

Orden: «Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti *por la imposición* de mis manos» (2 Tim 1,6).

No hay textos tan explícitos sobre los otros sacramentos, pero se deduce claramente por analogía con éstos.

2.º LOS SANTOS PADRES tienen textos bellísimos sobre la eficacia intrínseca *(ex opere operato)* de los sacramentos. He aquí, por vía de muestra, algunos textos alusivos al agua del bautismo:

San Basilio: «Si hay alguna gracia *en el agua,* no le viene de la naturaleza misma del agua, sino de la *presencia* del Espíritu Santo» (MG 32,129).

San Juan Crisóstomo: «Lo que es la madre para el embrión, eso es el *agua* para el fiel» (*In Io.* hom.25).

San Ambrosio: «Imposible parecía que el pecado pudiese ser lavado *con el agua...* Pero lo que era imposible, lo hizo Dios posible» (ML 16,499).

San Agustín: «¿De dónde le viene *al agua* tanta virtud que toque el cuerpo y lave el corazón?» (ML 35,1840).

3.º EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente contra los protestantes. He aquí la declaración dogmática:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice..., sea anatema» (D 849).

«Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de

la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato,* sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema» (D 851).

4.° La razón teológica no puede probar por sí misma la conclusión, pero descubre sin esfuerzo las razones de conveniencia. He aquí algunas de ellas:

a) Para distinguirlos de los de la Ley Antigua, que no causaban la gracia *por sí mismos,* sino Dios *con ocasión* de ellos.

b) Porque los sacramentos no pueden contener la gracia de una manera *material* (como el agua en el vaso), ya que entonces serían meros *depósitos* de la gracia, no *causas* de ella, como enseña la divina revelación y la doctrina de la Iglesia. Ni de una manera *formal* (como el alma es forma sustancial del cuerpo), porque la gracia es una entidad *sobrenatural* que sólo puede informar accidentalmente seres espirituales (como el alma humana), pero no corporales, como la materia de los sacramentos. Luego sólo pueden contenerla de una manera *virtual* en cuanto *causas eficientes instrumentales* de la misma.

c) Porque se ve claro en el bautismo de los niños antes del uso de la razón. No hacen *nada* «ex opere operantis» para recibir la gracia (ni siquiera saben que les están bautizando); luego tiene que hacerlo todo el sacramento mismo *(ex opere operato).*

Conclusión 2.ª Los sacramentos de la Nueva Ley no son causas principales de la gracia, ni instrumentales primarias, sino únicamente causas instrumentales secundarias. (Completamente cierta en teología.)

Las razones son clarísimas:

1.ª No pueden ser causas principales de la gracia, porque sólo Dios lo puede ser, ya que la gracia es, por definición, una participación física y formal de la misma *naturaleza divina.* Es imposible, por consiguiente, que una causa *creada* pueda dar como causa primera y principal una participación de algo *increado,* como es la naturaleza divina, porque trasciende infinitamente su propia naturaleza (cf. III,62,1).

2.ª Ni tampoco causas instrumentales primarias, porque este género de causalidad corresponde únicamente a la humanidad sacratísima de Cristo, que es el *instrumento unido* a su divinidad para la producción efectiva de la gracia [1].

3.ª Luego son causas instrumentales secundarias, como *instrumentos separados* de la humanidad de Cristo para la producción de la gracia [2].

[1] Cf. III,62,5. Como es sabido, se entiende en teología por *instrumento unido* aquel que está, de suyo, unido a la causa principal que lo utiliza; e *instrumento separado,* aquel que, de suyo, está separado de la causa principal (v.gr., la mano es el instrumento *unido* al escritor para escribir; la pluma, el instrumento *separado).*

[2] Ibid.

Conclusión 3.ª Los sacramentos de la Nueva Ley reciben su virtud santificadora de la pasión de Cristo. (De fe divina, implícitamente definida.)

Se prueba:

a) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Tridentino definió lo siguiente:

«Si alguno niega que *el mismo mérito de Jesucristo (que nos reconcilió con el Padre en su sangre)* se aplique tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo debidamente conferido en la forma de la Iglesia, sea anatema» (D 790).

Esto que se dice *directamente* del bautismo, hay que entenderlo también, indirectamente, de todos los demás sacramentos, ya que en todos ellos la razón santificadora es la misma.

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos la admirable explicación de Santo Tomás:

«El sacramento obra a manera de instrumento para la producción de la gracia. Pero existe un doble instrumento: uno, *separado,* como el báculo; otro, *unido,* como la mano. El instrumento separado es movido por el instrumento unido, como el báculo es movido por la mano.

Ahora bien: la causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, con el cual se relaciona la humanidad de Cristo como instrumento *unido,* y el sacramento como instrumento *separado.* Es preciso, por consiguiente, que la virtud salutífera se derive a los mismos sacramentos de la divinidad de Cristo a través de su humanidad.

Pero la gracia sacramental parece ordenarse principalmente a dos cosas: a quitar los defectos de los pasados pecados, cuyo reato permanece en el alma, y a perfeccionar el alma en las cosas pertenecientes al culto de Dios según la vida cristiana. Ahora bien: es manifiesto que Cristo nos liberó de nuestros pecados principalmente por su pasión, no sólo de una manera eficiente y meritoria, sino también satisfactoria. De manera semejante, por su pasión inició el rito de la religión cristiana, *ofreciéndose a sí mismo en oblación y sacrificio a Dios,* como dice el Apóstol (Eph 5,2). De donde hay que concluir que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo, cuya virtud se une, en cierto modo, a nosotros por la recepción de los sacramentos. En signo de lo cual, del costado de Cristo clavado en la cruz salieron *agua* y *sangre,* la primera de las cuales pertenece al *bautismo,* y la segunda a la *eucaristía,* que son los sacramentos más importantes» (III,62,5).

Conclusión 4.ª Los sacramentos de la Nueva Ley causan instrumentalmente la gracia: a) **no de una manera ocasional,** b) **ni material,** c) **ni intencional,** d) **ni moral,** e) **ni física dispositiva,** f) **sino física perfectiva.** (Sentencia más probable.)

Esta conclusión explica el *modo* con que los sacramentos producen la gracia. Es una cuestión puramente teológica, colocada com-

la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato,* sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema» (D 851).

4.° La razón teológica no puede probar por sí misma la conclusión, pero descubre sin esfuerzo las razones de conveniencia. He aquí algunas de ellas:

a) Para distinguirlos de los de la Ley Antigua, que no causaban la gracia *por sí mismos,* sino Dios *con ocasión* de ellos.

b) Porque los sacramentos no pueden contener la gracia de una manera *material* (como el agua en el vaso), ya que entonces serían meros *depósitos* de la gracia, no *causas* de ella, como enseña la divina revelación y la doctrina de la Iglesia. Ni de una manera *formal* (como el alma es forma sustancial del cuerpo), porque la gracia es una entidad *sobrenatural* que sólo puede informar accidentalmente seres espirituales (como el alma humana), pero no corporales, como la materia de los sacramentos. Luego sólo pueden contenerla de una manera *virtual* en cuanto *causas eficientes instrumentales* de la misma.

c) Porque se ve claro en el bautismo de los niños antes del uso de la razón. No hacen *nada* «ex opere operantis» para recibir la gracia (ni siquiera saben que les están bautizando); luego tiene que hacerlo todo el sacramento mismo *(ex opere operato).*

Conclusión 2.ª Los sacramentos de la Nueva Ley no son causas principales de la gracia, ni instrumentales primarias, sino únicamente causas instrumentales secundarias. (Completamente cierta en teología.)

Las razones son clarísimas:

1.ª No pueden ser causas principales de la gracia, porque sólo Dios lo puede ser, ya que la gracia es, por definición, una participación física y formal de la misma *naturaleza divina.* Es imposible, por consiguiente, que una causa *creada* pueda dar como causa primera y principal una participación de algo *increado,* como es la naturaleza divina, porque trasciende infinitamente su propia naturaleza (cf. III,62,1).

2.ª Ni tampoco causas instrumentales primarias, porque este género de causalidad corresponde únicamente a la humanidad sacratísima de Cristo, que es el *instrumento unido* a su divinidad para la producción efectiva de la gracia [1].

3.ª Luego son causas instrumentales secundarias, como *instrumentos separados* de la humanidad de Cristo para la producción de la gracia [2].

[1] Cf. III,62,5. Como es sabido, se entiende en teología por *instrumento unido* aquel que está, de suyo, unido a la causa principal que lo utiliza; e *instrumento separado,* aquel que, de suyo, está separado de la causa principal (v.gr., la mano es el instrumento *unido* al escritor para escribir; la pluma, el instrumento *separado).*

[2] Ibid.

Conclusión 3.ª Los sacramentos de la Nueva Ley reciben su virtud santificadora de la pasión de Cristo. (De fe divina, implícitamente definida.)

Se prueba:

a) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Tridentino definió lo siguiente:

«Si alguno niega que *el mismo mérito de Jesucristo (que nos reconcilió con el Padre en su sangre)* se aplique tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo debidamente conferido en la forma de la Iglesia, sea anatema» (D 790).

Esto que se dice *directamente* del bautismo, hay que entenderlo también, indirectamente, de todos los demás sacramentos, ya que en todos ellos la razón santificadora es la misma.

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos la admirable explicación de Santo Tomás:

«El sacramento obra a manera de instrumento para la producción de la gracia. Pero existe un doble instrumento: uno, *separado,* como el báculo; otro, *unido,* como la mano. El instrumento separado es movido por el instrumento unido, como el báculo es movido por la mano.

Ahora bien: la causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, con el cual se relaciona la humanidad de Cristo como instrumento *unido,* y el sacramento como instrumento *separado.* Es preciso, por consiguiente, que la virtud salutífera se derive a los mismos sacramentos de la divinidad de Cristo a través de su humanidad.

Pero la gracia sacramental parece ordenarse principalmente a dos cosas: a quitar los defectos de los pasados pecados, cuyo reato permanece en el alma, y a perfeccionar el alma en las cosas pertenecientes al culto de Dios según la vida cristiana. Ahora bien: es manifiesto que Cristo nos liberó de nuestros pecados principalmente por su pasión, no sólo de una manera eficiente y meritoria, sino también satisfactoria. De manera semejante, por su pasión inició el rito de la religión cristiana, *ofreciéndose a sí mismo en oblación y sacrificio a Dios,* como dice el Apóstol (Eph 5,2). De donde hay que concluir que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo, cuya virtud se une, en cierto modo, a nosotros por la recepción de los sacramentos. En signo de lo cual, del costado de Cristo clavado en la cruz salieron *agua* y *sangre,* la primera de las cuales pertenece al *bautismo,* y la segunda a la *eucaristía,* que son los sacramentos más importantes» (III,62,5).

Conclusión 4.ª Los sacramentos de la Nueva Ley causan instrumentalmente la gracia: a) **no de una manera ocasional,** b) **ni material,** c) **ni intencional,** d) **ni moral,** e) **ni física dispositiva,** f) **sino física perfectiva.** (Sentencia más probable.)

Esta conclusión explica el *modo* con que los sacramentos producen la gracia. Es una cuestión puramente teológica, colocada com-

pletamente al margen de los datos de la fe, y que la Iglesia, por lo mismo, deja a la libre discusión de los teólogos. El dato de fe se limita a decirnos —como hemos visto— que los sacramentos contienen y confieren la gracia *ex opere operato* a todos los que no les ponen óbice; pero nada nos dice sobre el *modo* de producirla, o sea, sobre el género de causalidad con que la producen. Esto es de libre discusión entre los teólogos.

Nuestra conclusión recoge la doctrina de Santo Tomás (III,62,1-4) y de la *escuela tomista*, que nos parece la más probable, por los inconvenientes que presentan todas las demás. Vamos a verlo examinando la conclusión en todas sus partes.

a) No la causan de una manera ocasional, porque en este caso no se distinguirían de los de la Antigua Ley ni *causarían* propiamente la gracia, contra la doctrina católica solemnemente definida.

b) Ni materialmente, porque la gracia, como ya hemos dicho, no está contenida en los sacramentos de una manera material (como el agua en el vaso), ya que la gracia es principio de operaciones *espirituales* (de fe y caridad principalmente), y no puede recibirse en el agua o en otro ser corpóreo cualquiera.

c) Ni intencionalmente, porque este género de causalidad convierte a los sacramentos en meros *signos* de la gracia, sin que la contengan realmente (contra las definiciones conciliares), y de este modo no se distinguirían los sacramentos de la Antigua y de la Nueva Ley.

d) Ni moralmente, porque la causalidad moral no excede tampoco la causalidad de *signo,* ni Dios puede ser movido física ni moralmente por nadie, ya que El es el primer motor inmóvil en todos los órdenes. Ni explica bien los textos de la Escritura, de la Tradición y de las definiciones conciliares, que parecen atribuir claramente a los sacramentos una causalidad física (v.gr.: «Quien no renaciere *del agua...», «por la imposición de mis manos...», «contienen y confieren* la gracia...», etc.).

e) Ni como simple disposición física, porque la disposición es una condición previa (necesaria o conveniente) para recibir algo, pero no contiene *la cosa misma* para la que dispone. De donde los sacramentos no contendrían ni darían la gracia, sino sólo una *disposición para recibirla,* contra las declaraciones conciliares.

f) Sino de una manera física perfectiva, es decir, produciéndola *físicamente* en el alma del que los recibe como *instrumentos separados* de la humanidad de Cristo *(instrumento unido)* actuados por el mismo Dios, como *causa principal* de la gracia. Es una simple aplicación de la teoría de la *causalidad instrumental,* que explica admirablemente todos los puntos fundamentales de la teología sacramentaria, a saber:

1.º Dios es la *causa primera y principal* de la gracia.

2.º La humanidad de Cristo es el *instrumento unido* a la divinidad para la producción de la misma gracia.

3.º Los sacramentos son los *instrumentos separados* de la humanidad de Cristo.

4.º Los sacramentos *contienen* y producen la gracia por una moción transeúnte y vial de la causa principal (Dios) a través de la instrumental primaria (humanidad de Cristo).

5.º Los sacramentos de la Nueva Ley se distinguen específicamente de los de la Antigua por esta causalidad *física* de la gracia (ya que ocasional, intencional o moralmente también la producían los de la Antigua).

6.º Se realizan o cumplen admirablemente con esta teoría los textos de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de los concilios *en su sentido obvio y natural,* sin las laboriosas exégesis explicativas a que se ven obligados los partidarios de las otras teorías para compaginarlos con ellas.

7.º Así se explica perfectamente cómo los sacramentos —que tienen como materia cosas puramente corporales (agua, óleo, pan y vino, etc.)— puedan contener y conferir una cosa tan espiritual, sobrenatural y divina como es la gracia; de manera semejante a como una pluma o máquina de escribir *(instrumento separado,* puramente material) puede escribir *ideas espirituales* manejada por el escritor o mecanógrafo *(causa principal)* con sus manos o dedos *(instrumento unido).* Sin la moción *actual, transeúnte* y *vial* de la causa principal, los instrumentos jamás podrían producir un efecto *superior a sus fuerzas;* pero, manejados por ella, pueden producirlos sin dificultad alguna, ya que estos efectos superiores se asimilan a la causa principal, no a los instrumentos en cuanto tales.

C) En qué momento

13. Estado de la cuestión. Como los sacramentos de la Nueva Ley se confeccionan aplicando la fórmula a la materia correspondiente, y esto no se hace en un solo instante, sino en instantes sucesivos, cabe preguntar en qué instante exactamente producen la gracia sacramental.

Opiniones. Hay varias teorías entre los teólogos. Y así:

1. Algunos dicen que en un instante indeterminado, pero *antes del último momento.*

Esto no puede ser, porque los sacramentos causan la gracia *que significan*, y, por lo mismo, no pueden causarla antes de acabarla de significar.

2. Otros dicen que *inmediatamente después* de pronunciada la fórmula.

Tampoco puede admitirse, porque el sacramento es un ser sucesivo, que termina (deja de existir) al acabar la pronunciación de la fórmula (excepto la eucaristía, que es un sacramento *permanente* en

las especies consagradas y produce la gracia al ser *recibido* por el sujeto).

3. Santo Tomás y gran número de teólogos dicen que los sacramentos producen la gracia *en el último instante terminativo de la fórmula* (cf. III,78,4 ad 3). Esta es la sentencia más probable, que puede considerarse como del todo *cierta* en teología por las siguientes razones:

a) Porque es una consecuencia inevitable exigida por la naturaleza misma de los seres no instantáneos, sino *sucesivos,* como son los sacramentos.

b) Porque los sacramentos producen la gracia *que significan,* y, antes de la terminación de la fórmula, el sentido está todavía en el aire y sin significado alguno (v.gr.: *Esto es mi...* ¿Qué cosa? Hasta que no se pronuncia la palabra *cuerpo,* el sentido no está completo, y, por lo mismo, no significa nada).

c) Por las condiciones de la causalidad eficiente, que son tres: existencia de la causa (sin ella nada se causaría), existencia del efecto (sin él nada se habría causado) y simultaneidad de la acción con la causa y el efecto (y esto no se verifica hasta el último instante y precisamente en él).

Este último instante:

1) Es intrínseco a la gracia. Entonces empieza a existir la gracia.

2) Es intrínseco a la causalidad que produce. Entonces empieza la virtud causativa de la gracia.

3) Es intrínseco al sacramento *en la razón de signo* (entonces se termina la significación) y *en la razón de término* o de complemento último del mismo.

4) Pero es extrínseco al sacramento en la razón de *movimiento* o de *ser sucesivo,* porque este último instante es insucesivo, ya que no le sigue ningún otro instante sacramental.

En este instante último se concentra virtualmente toda la causalidad de los elementos que entran a constituir el sacramento, y éste queda completado, terminado, formalmente constituido como sacramento.

D) En qué cantidad

14. Al abordar esta cuestión, hemos de hacer unas advertencias previas:

1.ª Propiamente hablando, la gracia no tiene ni admite *cantidad,* por ser una cualidad espiritual irreductible a la materia cuánta; pero puede hablarse, en cierto modo, de los distintos *grados de intensidad* que alcanza la gracia en un alma, y a esto nos referimos aquí.

2.ª Cuánta sea la gracia que los sacramentos confieren *absolutamente,* sólo Dios lo sabe; cuánta sea *relativamente,* se puede establecer, de algún modo, comparando unos sacramentos con otros y exami-

nando las disposiciones del que los recibe. Vamos a precisarlo en unas conclusiones:

Conclusión 1.ª En igualdad de disposiciones subjetivas, los sacramentos más excelentes confieren mayor gracia que los menos excelentes.

Para comprender el alcance y la verdad de esta conclusión basta simplemente con explicar los términos:

En igualdad de disposiciones subjetivas, o sea, recibiendo con *igual fervor o devoción* un sacramento más excelente (v.gr., la eucaristía), se recibe mayor cantidad de gracia que al recibir otro menos excelente (v.gr., la unción de los enfermos). Claro está que si las disposiciones fueran mayores al recibir el sacramento menos excelente, éste produciría mayor gracia que el más excelente recibido con menos devoción. La superioridad de los más excelentes requiere, al menos, *igualdad de condiciones* para producir una gracia mayor.

Los sacramentos más excelentes. Que unos sacramentos sean más excelentes que otros, es una verdad de fe expresamente definida por la Iglesia. He aquí las palabras de la definición del concilio de Trento: «Si alguno dijere que estos siete sacramentos de tal modo son entre sí iguales que por ninguna razón es uno más digno que otro, sea anatema» (D 846).

Como hemos explicado más arriba, el orden de dignidad o perfección entre los distintos sacramentos es el siguiente: eucaristía, orden, confirmación, bautismo, unción de los enfermos, penitencia y matrimonio.

Confieren mayor gracia que los menos excelentes, porque cuanto una causa es más noble y excelente, produce efectos más nobles y excelentes.

Conclusión 2.ª Un mismo sacramento confiere «ex opere operato» la misma cantidad de gracia a los que lo reciben con idénticas disposiciones, pero produce mayor gracia al que lo recibe con mayor fervor o devoción.

El concilio de Trento, hablando de la justificación, enseña que «recibimos en nosotros cada uno su propia justicia según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno según quiere* (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (D 799). Esta misma doctrina vale también para el grado de intensidad de la gracia sacramental por la ley universal de la causalidad. Cuanto mayor es la disposición del sujeto, tanto más intenso es el efecto de la causa; p.ej., cuanto más blanda es la cera, tanto más profunda es la impresión del sello; cuanto más seco está el leño, tanto más rápida y eficaz es la acción del fuego; cuanto mayor es el tamaño del vaso, mayor cantidad de agua recoge, etc. Escuchemos a Santo Tomás hablando del bautismo:

«Una causa uniforme produce uniformes efectos (argumento *sed contra*). Ahora bien: el bautismo produce un doble efecto: uno de suyo *(per se)* y otro accidentalmente *(per accidens)*. El efecto que produce *de suyo* es aquel para el que fue instituido, a saber: para engendrar a los hombres en la vida espiritual. Y como todos los niños reciben el bautismo con las mismas disposiciones, ya que no se bautizan en la fe propia, sino en la fe de la Iglesia, todos reciben el mismo efecto. Los adultos, en cambio, que se acercan al bautismo movidos por su propia fe, no tienen las mismas disposiciones, sino que unos se acercan a recibirlo con mayor devoción que otros, y, por lo mismo, reciben unos mayor cantidad de gracia que otros; de manera parecida a como recibe mayor calor el que más se acerca al fuego, aunque el fuego, en lo que de él depende, difunda su calor para todos igual.

El efecto *accidental* del bautismo es aquel que no es exigido por su propia institución, sino que es producido por el divino poder obrando *milagrosamente*. Y este efecto no lo reciben por igual todos los bautizandos aunque se acerquen con igual devoción, sino que se dispensa según el orden de la divina Providencia» (III,69,8).

Estas últimas palabras del Doctor Angélico explican muy bien aquella restricción del concilio de Trento tomada de San Pablo: «Según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno según quiere». Dios, en efecto, nos concede sus dones con absoluta libertad, y puede, si quiere, infundir, por un mismo sacramento, mayor cantidad de gracia en un fiel que en otro. Pero entonces este particular efecto no se le da en fuerza del mismo sacramento, sino con ocasión del mismo. Téngase en cuenta además que nuestra misma preparación depende de la gracia divina —ya que no se trata de disposiciones *naturales*, del todo desproporcionadas para recibir la gracia de Dios, sino de disposiciones *sobrenaturales* provenientes de una previa *gracia actual* más intensa—, con lo que todo el orden de la gracia depende, en última instancia, de la voluntad divina. Nosotros podemos, sin embargo, influir eficazmente en la misericordia divina a fuerza de *humildad* y de *oración*, a las que nada sabe negar la divina Providencia.

Corolario práctico. Luego para los efectos de la cantidad de gracia que nos ha de comunicar un sacramento, *es más importante la preparación que la acción de gracias*. Porque el sacramento infunde la gracia de una manera única e instantánea *en el momento mismo de recibirlo*, no después. Con lo que aparece claro la gran equivocación de muchos fieles que llegan de la calle distraídos y se acercan en seguida a confesar o comulgar sin preparación ninguna; además del pecado de irreverencia que cometen por su actitud irreflexiva, pierden una gran cantidad de gracia que hubieran podido obtener del sacramento preparándose fervorosamente a recibirlo.

E) Si la gracia sacramental añade algo a la gracia común u ordinaria

15. Sentido de la cuestión. Ante todo, hay que explicar el alcance o sentido de la cuestión que planteamos.

a) Se entiende por ***gracia común*** u ***ordinaria*** la gracia santificante, que se adquiere o aumenta independientemente de los sacramentos (v.gr., por la perfecta contrición o por un acto de virtud sobrenaturalmente meritorio). Es, sencillamente, *la gracia santificante,* sin más. En teología suele denominarse «gracia de las virtudes y los dones», que abarca tres cosas: la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

b) Se entiende por *gracia sacramental* la que confieren los sacramentos instituidos por Cristo. ¿Es la misma gracia santificante, sin más? ¿Añade algo a esta gracia común u ordinaria? ¿Es la misma en todos los sacramentos o cada uno tiene la suya propia? Esto es lo que tratamos de averiguar aquí.

Que la gracia *sacramental* debe añadir algo a la gracia común u ordinaria, parece que no puede ponerse en duda, porque, de lo contrario, parecería superflua la institución de los sacramentos, ya que fuera de ellos puede obtenerse también la gracia común u ordinaria (v.gr., por el acto de contrición). Y que en cada sacramento debe tener su modalidad especial, parece claro también, porque, de lo contrario, bastaría un solo sacramento y sobrarían los otros seis.

Ahora bien: ¿qué es lo que añade la gracia sacramental a la simple gracia ordinaria? ¿Cuál es la modalidad propia de la gracia en cada sacramento?

Las opiniones sustentadas por los teólogos son muchas. Nosotros vamos a dar, en forma de conclusiones, la solución que nos parece más probable, que es la que defiende un amplio sector de la escuela tomista siguiendo las huellas del Angélico Doctor.

Conclusión 1.ª La gracia sacramental añade a la gracia común u ordinaria un modo intrínseco diverso, con una exigencia de auxilios actuales en orden a los efectos y fines propios de los sacramentos. (Sentencia más probable.)

He aquí las principales razones:

El modo intrínseco diverso.

1.ª Porque los sacramentos tienen *efectos formales distintos* de la gracia común u ordinaria, como son: regenerar (bautismo), corroborar (confirmación), alimentar (eucaristía), sanar (unción de los enfer-

mos), etc., que se distinguen *realmente* de la gracia ordinaria, puesto que son *separables* de ella (v.gr., en los justos del Antiguo Testamento, en un salvaje de buena fe, en uno que se arrepiente por un acto de contrición). Pero esta distinción entre las dos gracias no puede ser *entitativa,* porque la gracia cristiana es *una* en especie átoma; luego tiene que ser una diferencia *modal,* o sea, un *modo intrínseco* sobreañadido a la gracia común u ordinaria.

Si se nos permitiera un ejemplo popular, diríamos que los sacramentos son como siete canales distintos por donde nos viene el agua sobrenatural de la gracia, que brota del corazón de Cristo como de su propio y único manantial. Pero, al canalizarse esa gracia única por los diversos sacramentos, adquiere *un colorido o matización especial.* El color no muda la especie *entitativa* del agua, pero sí su *especie modal:* roja, anaranjada, amarilla, etc. La gracia extrasacramental sería la misma gracia santificante sin ninguno de los matices o colores sacramentales.

2.ª Los sacramentos fueron instituidos no sólo para perfeccionar y santificar el alma, sino también, y especialmente, para reparar en ella las heridas del pecado original en virtud de las gracias sacramentales, cada una de las cuales se ordena a reparar algún defecto proveniente de aquel pecado[3].

Ahora bien: las heridas del pecado original, que permanecen en el hombre incluso después de la justificación, consisten en la pérdida de cierto vigor intrínseco que la justicia original añadía a la gracia común habitual —llamado *don de integridad*—, por el que las fuerzas o pasiones inferiores se sometían plenamente al control de la razón. Luego las gracias sacramentales son ciertos vigores intrínsecos o modos físicos que reparan y restituyen, de alguna manera, el vigor o fortaleza original.

LA EXIGENCIA DE AUXILIOS ACTUALES EN ORDEN A LOS EFECTOS Y FINES PROPIOS DE LOS SACRAMENTOS.

Quiere decir que cada sacramento confiere un verdadero *derecho* a los auxilios actuales que sean necesarios para realizar convenientemente los fines de ese sacramento (v.gr., el sacramento del orden confiere al sacerdote el derecho a las gracias actuales que necesite *durante toda su vida* para el digno desempeño de sus funciones sacerdotales; el sacramento del matrimonio les da a los casados el derecho a recibir, *durante toda su vida,* los auxilios necesarios para la cristiana vida matrimonial, etc.). Lo dice expresamente Santo Tomás (III,62,2) y se prueba bien por las siguientes razones:

1.ª La gracia sacramental da la *potencia sobrenatural* para los efectos propios del sacramento. Ahora bien: ninguna potencia puede pa-

[3] Cf. III,65,1. Según la doctrina que aduce Santo Tomás en este lugar, los sacramentos reparan las heridas del pecado original en la siguiente forma: el bautismo repara el pecado original mismo; la confirmación, la *debilidad* para la práctica de la virtud; la eucaristía, la *malicia* de la voluntad; la penitencia, el *pecado mortal;* la unción de los enfermos, el *pecado venial;* el orden, la *ignorancia* del entendimiento, y el matrimonio, el desorden de la *concupiscencia.*

sar al acto sin la previa moción divina, como se demuestra en metafísica. Luego la potencia sobrenatural que confieren los sacramentos no podrá actuarse sin una previa moción divina sobrenatural (gracia o auxilio actual). Luego por el hecho mismo de conferirnos la potencia, Dios nos confiere el derecho a esas gracias y auxilios sobrenaturales, porque, de lo contrario, la finalidad de los sacramentos quedaría frustrada, ya que, llegado el caso, no podríamos realizar los fines a que se ordenan.

2.ª Las gracias actuales no son jamás *debidas* al sujeto o a su disposición. Luego la exigencia de esas gracias tienen que conferirla los sacramentos mismos, pues, de lo contrario, su efecto quedaría frustrado, como acabamos de decir.

Nótese que esta exigencia no se funda en algún *mérito* del sujeto —las gracias actuales *eficaces* nunca se merecen—, sino *en la misma ordenación de la gracia sacramental a sus fines particulares.* Así lo ha dispuesto Dios, único dueño de sus dones. Y así, p.ej., la confirmación da al confirmado el poder y el derecho —brotado de la misma gracia sacramental— de confesar valientemente la fe de Cristo aunque sea hasta el martirio. Es cierto que uno que no esté confirmado puede también confesar la fe con tanta o mayor valentía, pero eso será en virtud de una gracia actual concedida misericordiosa y gratuitamente por Dios (v.gr., actuando el don de fortaleza), no en virtud de un *derecho* adquirido por el sacramento de la confirmación; y, en igualdad de circunstancias, el confirmado confesará mucho mejor la fe que el no confirmado.

Conclusión 2.ª Cada sacramento confiere su propia gracia sacramental, distinta modalmente de la gracia común u ordinaria y de la que confieren los demás sacramentos.

He aquí detalladamente el matiz propio de la gracia sacramental en cada uno de los siete sacramentos:

1.º En el bautismo es la gracia *regenerativa,* que renueva totalmente al hombre, borrándole el pecado original y todos los pecados actuales que pueda tener, con sus rastros y reliquias, incluso la pena temporal debida por ellos. Le da el poder o facultad de recibir los demás sacramentos —es la *puerta* indispensable de todos ellos— y añade un auxilio especial contra la ofuscación del entendimiento y la dureza de corazón para creer, que impiden directamente la fe.

2.º En la confirmación es la gracia *roborativa,* en cuanto aumenta la vida de la fe, conduciéndola a la edad perfecta y dándole un vigor especial, con derecho a los auxilios necesarios para confesarla valientemente hasta el martirio, si fuera preciso.

3.º En la eucaristía es la gracia *nutritiva* y *unitiva,* en cuanto que transforma espiritualmente al hombre en Cristo por la caridad, con auxilios especiales contra el amor propio, que impide al hombre perseverar en el amor de Dios.

4.º En la penitencia es la gracia *sanativa* o *reparadora,* en cuanto que formalmente destruye los pecados actuales y convierte el alma a Dios, con especiales auxilios para no reincidir en el pecado.

5.º En la unción de los enfermos es la gracia *plenamente sanativa,* que borra los rastros y reliquias del pecado, fortalece el ánimo del enfermo contra los últimos asaltos del enemigo y le prepara para una buena muerte.

6.º En el orden sacerdotal es la gracia *consagrante* del ministro de Dios, con especiales auxilios para desempeñar santamente su sagrado ministerio.

7.º En el matrimonio es la gracia *conyugal* o propia de los cónyuges, con derecho a los auxilios especiales para el recto cumplimiento de los deberes matrimoniales, guardarse mutua fidelidad y sobrellevar cristianamente las cargas del matrimonio.

F) Si los sacramentos causan la primera o la segunda gracia

16. Prenotandos. 1.º Se entiende por *primera gracia* la infusión de la gracia santificante en un sujeto que carece de ella (v.gr., en el niño que va a ser bautizado o en el pecador que recupera la gracia perdida por el pecado mortal). Y por *gracia segunda,* la infusión de nueva gracia en un sujeto que ya la posee (v.gr., en el que se acerca a comulgar con las debidas disposiciones). Más brevemente: la gracia primera consiste en la *producción* de la gracia donde no la hay; la segunda, en el *aumento* de la misma donde ya existe.

2.º Como es sabido, se llaman *sacramentos de muertos* a los que fueron instituidos para resurrección de los espiritualmente muertos, o sea, para los que están desprovistos de la gracia santificante. Son dos: el *bautismo,* que se ordena a borrar el pecado original, y la *penitencia,* que se ordena, de suyo, a destruir el pecado mortal.

Sacramentos de vivos son los que fueron instituidos para robustecer o aumentar la gracia santificante en un sujeto que ya la posee. Son los otros cinco, a saber: *confirmación, eucaristía, unción de los enfermos, orden* y *matrimonio.*

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí las conclusiones en torno a la cuestión planteada:

Conclusión 1.ª Los sacramentos de muertos causan, de suyo, la primera gracia, pero accidentalmente pueden producir la segunda.

La razón de lo primero es muy sencilla: para eso mismo fueron instituidos por Cristo. El bautismo es una *regeneración* espiritual por la infusión de la gracia en un sujeto desprovisto de ella a causa del pecado original; y la penitencia, una *restauración* o reparación de la vida de la gracia, desaparecida por el pecado mortal. Luego estos sacramentos infunden, *de suyo,* la primera gracia.

Pero a veces puede ocurrir que produzcan *indirectamente* la segunda gracia. Tal ocurre, p.ej., cuando recibe el bautismo una persona con uso de razón que haya adquirido previamente la gracia por un acto de contrición, o un penitente que recibe la absolución sacramental únicamente de faltas veniales por haberse acercado al tribunal de la penitencia ya en gracia de Dios. En estos casos, el *sacramento de muertos* actúa accidentalmente como *sacramento de vivos* y aumenta la gracia en los que lo reciben ya con ella. Esto ocurre raras veces en el *bautismo* —sólo en el de los adultos contritos—, pero muchísimas en la *penitencia.*

Conclusión 2.ª Los sacramentos de vivos causan, de suyo, la segunda gracia, pero accidentalmente pueden producir la primera.

Estamos, a la inversa, en el mismo caso de la conclusión anterior. *De suyo,* los sacramentos de vivos se ordenan a la segunda gracia, o sea, a *aumentarla* en un sujeto que ya la posee. Pero puede ocurrir que produzcan accidentalmente la primera gracia en un sujeto desprovisto de ella. Para ello es preciso que se reúnan estas dos condiciones indispensables:

1.ª Que el individuo desprovisto de la gracia se acerque *de buena fe* a recibir un sacramento de vivos (v.gr., ignorando que se encuentra en pecado mortal). Si falta esta buena fe, o sea, si el individuo se acerca a recibirlo *a sabiendas de que está en pecado mortal,* comete un horrendo sacrilegio y de ninguna manera recibe la gracia sacramental.

2.ª Que se acerque a recibirlo *con atrición sobrenatural* de sus pecados. No se requiere la *perfecta contrición,* porque entonces ya se acercaría en estado de gracia, y estaríamos fuera del caso presente.

La razón de esta doctrina tan consoladora está en la definición dogmática del concilio de Trento, según la cual —como ya vimos— los sacramentos de la Nueva Ley confieren la gracia *a todos los que no les ponen óbice.* Ahora bien: el pecador *atrito* que *sin conciencia de pecado mortal* se acerca a recibir un sacramento de vivos (v.gr., el que se confesó *bien* de sus pecados con dolor de *atrición,* pero no recibió válidamente la absolución por descuido o malicia del confesor y se acerca a comulgar ignorando que no ha sido absuelto válidamente), *no pone obstáculo alguno,* en cuanto está de su parte, a la infusión de la gracia. Porque la única indisposición que repugna a la infusión de la gracia es la *mala voluntad* aferrada a sabiendas al pecado; pero el pecador *atrito* que se cree de buena fe en gracia de Dios, no tiene su voluntad aferrada al pecado, sino todo lo contrario: sus disposiciones *subjetivas* son exactamente iguales que las del que está en posesión real de la gracia de Dios; luego no hay ninguna razón para que no reciba la gracia sacramental que lleva consigo el sacramento de vivos; luego la recibe de hecho, según la declaración del concilio Tridentino.

Corolarios. 1.º Es muy conveniente hacer un *acto de perfecta*

contrición antes de recibir cualquier sacramento de vivos para que éste produzca *directamente* su efecto propio, pero al menos hay que hacer siempre un acto de *atrición sobrenatural* para recibir la gracia *indirectamente,* si de hecho no la poseyéramos aún.

2.º La persona que acaba de recibir *de buena fe* (o sea, sin conciencia de pecado grave), y al menos con *atrición* de sus pecados, un sacramento de vivos (v.gr., la eucaristía), puede estar *moralmente cierta* [4] de hallarse en estado de gracia, más todavía que después de una buena confesión. Esta doctrina es altamente consoladora para personas escrupulosas, que nunca acaban de tranquilizarse por mucho que se confiesen.

3.º Los adultos que se bautizan han de tener, al menos, *atrición* de sus pecados. De lo contrario pondrían óbice a la gracia —por su voluntad aferrada actualmente al pecado— y no la recibirían de hecho al administrarles el bautismo; aunque sí recibirían el *carácter* sacramental, si tenían intención verdadera de bautizarse.

G) Si los sacramentos reviven al apartarse el óbice que se puso al recibirlos

17. Prenotandos. Para comprender bien el sentido y alcance de esta cuestión es preciso establecer previamente algunos prenotandos. Helos aquí:

1.º **Noción de óbice.** En teología sacramentaria se entiende por *óbice* o *ficción* un obstáculo que se pone voluntaria o involuntariamente a la recepción de un sacramento. Puede provenir de parte del que administra el sacramento o de parte del que los recibe; y puede afectar a la validez del sacramento, o a su licitud, o a la recepción de la gracia sacramental. Todas estas circunstancias aparecen con claridad en el cuadro sinóptico de la página siguiente.

2.º **Noción de reviviscencia.** En teología sacramentaria, se entiende por reviviscencia la producción de la *gracia* por un sacramento *informe* recibido *válidamente* cuando se quita el obstáculo que se puso al recibirlo y que determinó que el sacramento quedara informe. Por ejemplo: el que contrajo matrimonio con intención de casarse, pero estando *a sabiendas* en pecado mortal. El sacramento fue *válido* (o sea, quedó casado, por la intención de casarse), pero *informe* (o sea, no le dio la *gracia* sacramental, por ser incompatible con su pecado mortal del que no se arrepintió). O el infiel adulto que se bautiza con intención de bautizarse, pero sin arrepentirse de sus pecados. Si estos tales, al ponerse en estado de gracia por el

[4] Se trata únicamente de una certeza *moral,* que excluye cualquier duda imprudente; no de una certeza absoluta o *de fe,* que nadie puede tener en este mundo a menos de una *especial* revelación de Dios, como declaró expresamente el concilio de Trento (D 802; cf. 823-826).

La ficción u óbice

- Por parte del ministro...
  - *a)* Fingiendo el rigo sacramental: Sacramento *inválido.*
  - *b)* Por falta de intención de administrarlo: *Inválido.*
  - *c)* Por administrarlo en pecado grave: *Válido,* pero *ilícito.*
- Por parte del que recibe el sacramento
  - *a)* Por falta de intención de recibirlo: *Inválido* y *sacrílego.*
  - *b)* Por falta de disposición ....
    - Voluntaria o positiva: *Válido,* pero *informe* y *sacrílego.*
    - Involuntaria o negativa: *Válido* y *no sacrílego,* pero *informe* [5].

arrepentimiento posterior, reciben la gracia sacramental *del pasado sacramento que quedó informe* (en los casos citados, la *gracia matrimonial* o *bautismal),* se dice que aquel sacramento *ha revivido.*

3.º **Elementos sacramentales.** En cada sacramento cabe distinguir un triple elemento: el sacramento solo *(sacramentum tantum),* la cosa sola *(res tantum)* y la cosa y el sacramento *(res et sacramentum).* Es doctrina cierta y común en teología.

a) EL SACRAMENTO SÓLO es el mero *signo sacramental,* o sea, el signo exterior visible (ablución con el agua, unción con el óleo, imposición de las manos, etc.) del efecto interior invisible (la gracia sacramental). Significa, sin ser significado.

b) LA COSA SOLA es el efecto significado por el signo sacramental, o sea, la *gracia sacramental* que el sacramento confiere. Es significada, sin significar otra cosa.

c) LA COSA Y EL SACRAMENTO es un término medio entre los dos elementos anteriores, o sea, aquello que es significado por el signo exterior, y, *a su vez,* significa el efecto interior. En los sacramentos que imprimen carácter es *el mismo carácter,* que es significado por el rito sacramental *(sacramento solo)* y a su vez significa la gracia sacramental (la cosa sola). En los que no imprimen carácter, la *cosa y el sacramento* es la siguiente:

—*En la eucaristía* es el *cuerpo de Cristo,* en cuanto significado por

[5] No se confunda la *falta de disposición involuntaria o negativa* con la disposición del que se acerca a recibir *de buena fe* un sacramento de vivos estando en pecado mortal, *pero teniendo atrición del mismo.* Este último recibe la gracia sacramental, actuando el sacramento de vivos como si fuera de muertos, o sea, produciendo la *primera gracia,* como acabamos de explicar hace un momento. En cambio, el que recibe un sacramento en pecado mortal, *sin tener atrición de él,* pone realmente un *óbice u obstáculo a la gracia* aunque sea involuntariamente (v.gr., por no haberse planteado la necesidad o conveniencia de arrepentirse). Son dos casos muy distintos. En el primero no existe obstáculo subjetivo; en el segundo, sí.

las especies de pan y de vino *(sacramento solo)*, y significando la gracia sacramental eucarística *(la cosa sola)*.

—*En la penitencia* es *la penitencia interior* (o arrepentimiento de los pecados), que es significada por la acusación y absolución *(sacramento solo)*, y significa la gracia, que perdona los pecados *(la cosa sola)*.

—*En la unción de los enfermos* es *el alivio espiritual* del enfermo, que es significado por la unción y las palabras *(sacramento solo)*, y significa la gracia plenamente sanativa de los rastros y reliquias del pecado *(la cosa sola)*.

—*En el matrimonio* es el *vínculo conyugal indisoluble*, que es significado por el contrato, en virtud del cual se manifiesta la mutua entrega y aceptación de los cuerpos de los contrayentes *(sacramento solo)*, y significa la gracia conyugal propia del sacramento *(la cosa sola)*.

Es muy importante comprender el verdadero sentido y alcance del tercero de estos elementos *(la cosa y el sacramento)*, porque en él se encuentra el fundamento que hace posible la reviviscencia de los sacramentos recibidos de manera válida, pero informe.

4.º *Opiniones sobre la reviviscencia.* Apenas hay en toda la teología sacramentaria otra cuestión de las que Dios dejó abandonadas a las disputas de los hombres en la que los teólogos estén tan divididos. Hay quienes dicen que, al removerse el óbice, pueden revivir *todos* los sacramentos; otros, que *ninguno;* otros, que sólo el bautismo; otros, que sólo los que imprimen carácter; otros, que todos menos la penitencia y eucaristía; otros, que todos menos la penitencia; otros, que todos menos la eucaristía.

Ya se comprende que entre tanta diversidad de pareceres es muy difícil averiguar con certeza quiénes tienen razón, ya que todos pretenden apoyarse en buenos argumentos. Nosotros vamos a exponer en unas conclusiones la solución que nos parece más probable y bien fundada.

Conclusión 1.ª Los sacramentos inválidamente recibidos no reviven nunca al desaparecer el óbice. (Completamente *cierta* en teología.)

Esta conclusión es admitida por todos los teólogos sin excepción, ya que es del todo clara y manifiesta. El sacramento recibido *inválidamente* (v.gr., por falta de intención al recibirlo) fue completamente *nulo*, y mal puede revivir lo que nunca existió.

Conclusión 2.ª Hablando en general o indeterminadamente, los sacramentos informes que se recibieron válidamente pueden revivir. (Sentencia comunísima.)

La *posibilidad* de la reviviscencia de los sacramentos *informes*, pero *válidos*, hablando en general o indeterminadamente, es admitida

por la casi totalidad de los teólogos. Son poquísimos los que niegan la posibilidad de tal reviviscencia.

La razón de tal posibilidad está en el hecho de que los sacramentos tienden, *de suyo,* a producir la gracia, como el fuego tiende a quemar. Puede ocurrir que no la produzcan de hecho por la indisposición del sujeto que los recibe (como el fuego no quema la madera mojada); pero nada impide que, removido el obstáculo, el sacramento produzca de hecho su efecto natural y propio (como el fuego quemará de hecho la madera mojada en el momento en que desaparezca la humedad).

La dificultad está en que el sacramento, una vez recibido, *desaparece* como tal sacramento. ¿Cómo, pues, puede revivir una realidad que existió (aunque informe), pero que ahora ya no existe? Precisamente al tratar de resolver esta dificultad es cuando se dividen los teólogos en aquella diversidad de opiniones a que hemos aludido en el cuarto prenotando.

La solución de esta dificultad, hablando en general, consiste en negar que el sacramento recibido de una manera *informe* haya desaparecido del todo. Algo de él queda, ya sea el *carácter,* que es independiente de la gracia y puede recibirse sin ella; ya lo que se llama *la cosa* y el *sacramento,* como hemos explicado en el prenotando tercero. Ahora bien: *eso que queda* es, por decirlo así, el soporte sacramental, que hace posible la futura reviviscencia de la gracia propia del sacramento, como explicaremos en las siguientes conclusiones.

Conclusión 3.ª Los sacramentos que imprimen carácter reviven al desaparecer el óbice que los dejó informes. (Sentencia probabilísima y casi común.)

La razón es porque el sacramento tiende, de suyo, a producir su efecto total (la gracia y el carácter), si no hay obstáculo que lo impida. Cuando la falta de disposición en el sujeto receptor impide la recepción de la gracia, produce tan sólo el segundo efecto, o sea, el *carácter* (con tal, naturalmente, que el sujeto tenga *intención* de recibir el sacramento, sin cuya intención sería completamente nulo e inválido); y el carácter está como postulando y exigiendo la *gracia sacramental* correspondiente, que se producirá de hecho al desaparecer el obstáculo por el arrepentimiento del pecador que lo recibió en pecado mortal.

La misma imposibilidad de reiterar estos sacramentos, que no pueden recibirse más que una sola vez en la vida, parece exigir la reviviscencia —teniendo en cuenta la suavidad de las leyes de la divina Providencia—, para no dejar irremediablemente sin la gracia sacramental al que los recibió con óbice; sobre todo tratándose del *bautismo,* que es el sacramento más necesario de todos para la eterna salvación, y del *orden sacerdotal,* que necesita la gracia correspondiente para el digno desempeño de sus augustas funciones.

Santo Tomás habla claramente de la reviviscencia del *bautismo,*

fundándola en el *carácter*[6]. Por lo mismo, su argumentación es válida para los otros dos sacramentos que lo imprimen también, a saber, la *confirmación* y el *orden*.

Conclusión 4.ª La unción de los enfermos y el matrimonio reviven también desaparecido el obstáculo. (Sentencia más probable.)

Algunos teólogos (v.gr., los Salmanticenses) niegan que los sacramentos que no imprimen carácter puedan revivir, porque, una vez administrados, no dejan nada en pos de sí que los haga persistir virtualmente para que puedan producir su efecto más tarde.

Un gran número de teólogos, sin embargo, replican que esta razón es válida para la eucaristía y la penitencia, que, por lo mismo, no reviven nunca; pero no lo es aplicada a la unción de los enfermos y, sobre todo, al matrimonio. Porque en la unción de los enfermos se da al enfermo —aun en el caso de recepción informe— cierto *espiritual alivio,* que constituye lo que se llama *la cosa y sacramento,* que tiene razón de forma y de título exigitivo de la gracia. En el matrimonio esta forma constitutiva de *la cosa y sacramento* es el *vínculo conyugal* (indisoluble), que ciertamente se produce aun en el caso de matrimonio informe. Luego no hay inconveniente en que puedan revivir, y parece que deben revivir de hecho al desaparecer el obstáculo por el arrepentimiento del que los recibió con óbice, para no privarle de la gracia sacramental correspondiente, que tanta falta le hace al enfermo en sus últimos momentos, o al casado para el recto cumplimiento de sus deberes matrimoniales. No se trata, desde luego, de una *necesidad absoluta* —Dios puede suplir esa gracia sacramental con otros auxilios actuales—, pero sí de *grandísima conveniencia,* que, teniendo en cuenta la suavidad de la divina Providencia, proporciona a nuestra conclusión una gran *probabilidad*[7].

[6] He aquí sus palabras: «El bautismo es cierta espiritual regeneración. Ahora bien: cuando algo se engendra, junto con la forma recibe el *efecto* de la forma, si no hay nada que lo impida; y si lo hay, al desaparecer el obstáculo, la forma de la cosa engendrada llega a su propio efecto final, de manera semejante a como un cuerpo pesado que se abandona en el aire, se dirige hacia el suelo si nada hay que se lo impida; y si lo hay, al desaparecer el obstáculo, cae de hecho al suelo. Esto mismo ocurre con el bautismo. Cuando uno se bautiza, recibe el *carácter* como forma y consigue el propio efecto, que es la gracia que borra todos los pecados. Pero a veces se impide este efecto por un óbice o ficción. Es, pues, necesario que, desaparecido el obstáculo por la penitencia, consiga al punto el bautismo su efecto propio» (III,69,10).

En el *ad secundum* de este mismo artículo advierte expresamente Santo Tomás que este efecto final —la gracia sacramental— lo produce el antiguo bautismo como causa propia y directa *(sicut causa per se agens),* limitándose la penitencia a remover el obstáculo. Esto significa clarísimamente que el bautismo antiguo es el que *ha revivido,* produciendo su propia gracia sacramental.

[7] Santo Tomás equipara el matrimonio, por razón del vínculo indisoluble, a los sacramentos que imprimen carácter. He aquí sus propias palabras: «En los sacramentos que imprimen carácter se confiere potestad para los actos espirituales, mientras que el matrimonio la confiere para los efectos corporales. Así, pues, el matrimonio, por razón de la potestad que mutuamente se confieren los casados, coincide con los sacramentos que imprimen carácter, y de ahí le viene la indisolubilidad; pero difiere de ellos en cuanto que dicha potestad se refiere a los actos corporales, y ésa es la razón por que no imprime carácter espiritual» *(Suppl.* 49,3 ad 5).

Conclusión 5.ª La eucaristía y la penitencia informes no reviven nunca, aunque desaparezca el obstáculo. (Sentencia más probable y casi común.)

La razón es porque en estos sacramentos ciertamente no queda nada donde apoyar la futura reviviscencia cuando se reciben informes, ni siquiera *la cosa y sacramento.* Porque esta *cosa y sacramento* en la eucaristía es —como hemos dicho— el cuerpo de Cristo, que desaparece al corromperse las especies sacramentales. Acaso podría hablarse de una especie de reviviscencia eucarística *mientras permanecen las especies sacramentales* en el interior del que recibió sacrílegamente el sacramento. Si se arrepiente de su pecado *mientras conserva todavía en su interior las especies sacramentales,* la eucaristía podria revivir confiriéndole la gracia sacramental eucarística; pero, desaparecidas las especies sacramentales, ya no queda fundamento ninguno para una futura reviviscencia.

Dígase lo mismo, y con mayor razón, del sacramento de la penitencia, ya que ni siquiera es posible que pueda recibirse de manera válida e informe. Porque *la cosa y sacramento* la constituye el *arrepentimiento interior* del penitente, que, si lo tuvo al recibir el sacramento, recibió ya entonces la gracia sacramental; y, si no lo tuvo, no hubo sacramento alguno: fue *inválido* y no solamente informe. Luego el sacramento de la penitencia no puede revivir jamás, en ningún caso.

Conclusión 6.ª Al desaparecer el óbice, la reviviscencia de los sacramentos se produce de una manera física perfectiva. (Sentencia más probable.)

Esta conclusión está íntimamente relacionada con la manera de explicar la causalidad de los sacramentos, de la que es una consecuencia lógica. El argumento puede ponerse en la siguiente forma: los sacramentos informes deben producir la gracia al revivir por la desaparición del obstáculo, en la misma forma en que la hubieran producido si el obstáculo no hubiera existido; pero en este caso la hubieran producido de una manera *física perfectiva;* luego así la producen también cuando reviven. Hemos expuesto en su lugar las razones que, a nuestro juicio, prueban la causalidad física perfectiva de los sacramentos (cf. n.12, concl.4.ª).

Algunos teólogos que defienden la causalidad física de los sacramentos no se atreven a aplicarla al caso de la reviviscencia, y con evidente falta de lógica hablan sólo de una causalidad *moral* al revivir. No hay por qué renunciar a aplicar íntegramente la teoría al hablar de la reviviscencia, ya que, como hemos visto en las conclusiones anteriores, en el *carácter* o en *la cosa y sacramento* hay el suficiente fundamento real para hablar de una reviviscencia física perfectiva. El fundamento real para la reviviscencia física en los sacramentos que imprimen carácter es el mismo carácter, que es algo *físico* que queda impreso en el alma. En los otros dos sacramentos que pueden revivir, aunque no imprimen carácter —unción de los enfermos y matrimonio—, el fundamento *real* es *la cosa y sacramento:* en la un-

ción de los enfermos es cierto *espiritual alivio,* que, de cualquier manera que se explique, se reduce a algo *físico,* y en el matrimonio es el *vínculo conyugal indisoluble,* que, aunque de suyo es un vínculo jurídico, su fundamento es también algo *físico.* No hay inconveniente, por lo mismo, en admitir una reviviscencia física perfectiva en los cinco sacramentos que pueden revivir[8].

En todo caso, *el modo* de la reviviscencia es una cuestión enteramente aparte y distinta del *hecho* mismo de la reviviscencia.

18. Escolio. Disposiciones para la reviviscencia. Para la reviviscencia de los sacramentos se requieren determinadas condiciones, que varían según la índole o naturaleza del obstáculo que se opuso en el momento de recibirlos de manera informe. Y así:

1.º El que puso a la gracia un óbice *positivo* recibiendo sacrílegamente el sacramento (o también el que, habiendo puesto un óbice *negativo* en la recepción del sacramento, cometió después un pecado mortal antes de haber emitido un acto de atrición), necesita, sin duda alguna, un acto de perfecta contrición con propósito de confesarse, o el mismo sacramento de la penitencia con atrición, porque el pecado mortal no puede perdonarse de otro modo.

2.º El que puso un óbice *negativo* en la recepción del *bautismo* y no ha cometido después ningún pecado mortal, necesita solamente un acto de *atrición,* porque la atrición hubiera sido suficiente disposición para recibir la gracia en el acto del bautismo, y como éste permanece virtualmente en el carácter no se requiere más.

3.º El que puso un óbice *negativo* en la recepción de la *confirmación, orden, unción de los enfermos* y *matrimonio* y antes de acordarse del pecado mortal cometido anteriormente emite un acto de *atrición,* recibe la gracia del sacramento revivido, porque esta disposición hubiera sido suficiente para que esos sacramentos de vivos le hubieran conferido indirectamente *(per accidens)* la primera gracia. Pero si antes de emitir ese acto de atrición se acuerda de su antiguo pecado mortal (que fue el óbice negativo que puso inadvertidamente a la recepción de la gracia sacramental), necesita un acto de *perfecta contrición* con propósito de confesarse, o el sacramento mismo de la penitencia con atrición sobrenatural, porque ésta es la disposición que hubiese sido necesaria para la recepción de la gracia sacramental si se hubiese acordado de su pecado mortal antes de la recepción del sacramento[9].

[8] Cf. DORONZO, *De sacramento in genere* (Milwaukee 1945) p.212.
[9] Cf. ZUBIZARRETA, *De sacramentis in genere* n.105.

ARTICULO II

El carácter sacramental

La cuestión de la *gracia* sacramental —que acabamos de estudiar— está íntimamente relacionada con la del *carácter*, que es el *efecto secundario* de los sacramentos.

Vamos a estudiar esta cuestión con arreglo al siguiente orden: *noción, existencia, esencia* y *propiedades* del carácter sacramental.

19. 1. Noción. La noción exacta de una cosa se adquiere conociendo su definición *nominal* y su definición *real.* Helas aquí:

a) NOMINALMENTE, la palabra *carácter* (del griego χαρακτήρ) significa sello, marca, señal o dispositivo que distingue una cosa de otra. De hecho, en el uso profano antiguo se empleaba esa palabra para designar el sello o la marca que se imprimía en la frente de los esclavos o en los rebaños para conocer a qué dueño pertenecían. También se llamaba así al signo impreso en los militares para designar su condición de tales.

En tiempo de San Agustín se trasladó esta palabra al orden espiritual, para significar cierto sello indeleble que imprimen en el alma algunos sacramentos.

b) REALMENTE, el carácter sacramental puede definirse como *cierto signo espiritual e indeleble impreso en el alma por algunos sacramentos en virtud del cual el cristiano se distingue del que no lo es y queda habilitado para recibir, defender o realizar cosas sagradas.*

Volveremos ampliamente sobre esto al examinar la esencia, propiedades y sujeto del carácter.

20. 2. Existencia. La existencia del carácter sacramental en el *bautismo, confirmación* y *orden* es una verdad de fe expresamente definida por la Iglesia en el concilio de Trento. Vamos a ver los fundamentos en que se apoya, estableciendo previamente la siguiente

Conclusión. El bautismo, la confirmación y el orden imprimen carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble que impide reiterar estos sacramentos. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron los protestantes en pos de Wicleff, que lo había puesto ya en duda. Y así Lutero afirma que el carácter es «una invención papista»; su fiel intérprete Chemnitz atribuye la invención del carácter a Inocencio III, y Calvino a la ignorancia de los monjes. Modernamente, el racionalista Harnack atribuyó el invento a San Agustín.

Contra estos errores he aquí los fundamentos de la doctrina católica:

1.º La Sagrada Escritura. He aquí algunos textos expresivos:

«Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, *nos ha sellado* y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,21-22).

«...*fuisteis sellados* con el sello del Espíritu Santo prometido» (Eph 1,13).

«Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, *en el cual habéis sido sellados* para el día de la redención» (Eph 4,30).

Aunque los textos que acabamos de citar pudieran interpretarse también en otro sentido, es cierto que, al menos, *insinúan* la existencia del carácter, y así los ha interpretado la tradición cristiana posterior.

2.º Los Santos Padres. En los cuatro primeros siglos aparecen en algunos Santos Padres ciertas huellas o vestigios de la doctrina del carácter sacramental, principalmente en el *Pastor* de Hermas, San Clemente Romano, San Ireneo, San Clemente de Alejandría, San Cipriano, San Hipólito, etc., que hablan de un *sello* espiritual que queda impreso en el alma del cristiano. A partir del siglo IV aparece claramente la *indelebilidad* de ese signo en algunos Padres griegos, tales como San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno, San Basilio, San Juan Crisóstomo y, sobre todo, San Cirilo de Jerusalén. También habla del carácter San Efrén el Siro, y, entre los latinos, San Ambrosio y, sobre todo, San Agustín, en el que aparece claramente la doctrina del carácter como distinto de la gracia, principalmente al combatir a los donatistas.

3.º El magisterio de la Iglesia. Ya en el concilio de Nicea —el primer concilio ecuménico celebrado por la Iglesia, el año 325— se autorizó a permanecer en el clero a los herejes cátaros convertidos a la Iglesia, «puesto que recibieron la imposición de manos» (D 55), lo cual quiere decir que el sacramento del orden se consideraba *irreiterable* (por el carácter que imprime). Pero la doctrina explícita sobre el carácter no aparece con claridad hasta comienzos del siglo XIII, con Inocencio III (D 411). La enseñó claramente el concilio de Florencia (D 695) y, finalmente, fue *definida expresamente* por el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno dijere que en tres sacramentos, a saber: bautismo, confirmación y orden, no se imprime *carácter* en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse, sea anatema» (D 852).

4.º La razón teológica. Tratándose de una realidad *sobrenatural*, la razón teológica no puede demostrar la *existencia* del carácter. Pero, supuesto el dato de fe, encuentra fácilmente las razones de conveniencia. Oigamos a Santo Tomás:

«Los sacramentos de la Nueva Ley se ordenan a dos cosas, a saber: al remedio contra los pecados y a perfeccionar al alma en las cosas pertenecientes al culto de Dios según el rito de la vida cristiana. Ahora bien: es costumbre que, cuando se adscribe a alguien a una determinada función, se le imponga una señal que lo manifieste, como antiguamente solía marcarse con algunas señales corporales a los soldados que se adscribían a la milicia, porque eran destinados a algo de tipo corporal. Y por esto, cuando los hombres son destinados por los sacramentos a las cosas espirituales que pertenecen al culto de Dios, es conveniente que por ellos mismos sean signados los fieles con cierto espiritual carácter» (III,63,1).

21. 3. Esencia. Esta cuestión se estudia ampliamente en teología dogmática, y para su inteligencia profunda se requiere una seria formación filosófica y teológica. Para nuestro objeto en esta TEOLOGÍA MORAL PARA SEGLARES, nos basta saber que el carácter sacramental es *cierta potencia espiritual ordenada a las cosas pertenecientes al culto divino,* ya sea para *recibirlas* (carácter bautismal), ya para *confesarlas* valientemente (carácter de la confirmación), ya para *comunicarlas con potestad sagrada* a los demás (carácter del orden sacerdotal). Filosóficamente hablando, es una *potencia instrumental* «sui generis», que no pertenece propiamente a un género o especie determinados —ya que no es un ser completo y principal, sino una potencia imperfecta e instrumental—, que se coloca *reductivamente* en la segunda especie de cualidad, o sea, en la *potencia,* que es una cualidad que dispone a la sustancia donde reside para *obrar* o *recibir* algo (III,63,2).

Esta potencia es *física,* no moral. Y esto por tres razones: *a)* porque la potencia moral (v.gr., el poder del juez) es una pura relación de razón y no se imprime; *b)* porque el carácter constituye una verdadera consagración real, física; y *c)* porque así como Dios no supone la bondad de las cosas, sino que amándolas les produce su bondad, así no supone la idoneidad para obrar sobrenaturalmente, sino que la *comunica,* dando por la gracia la justificación intrínseca, y por el carácter una potencia intrínseca y real para ciertas funciones de la vida cristiana.

El carácter reside en el *entendimiento práctico,* no en la esencia del alma, como la gracia. La razón es porque el carácter se ordena a las cosas pertenecientes al culto de Dios, que es como cierta profesión de fe manifestada con signos externos; y, por lo mismo, es necesario que el carácter resida en la potencia cognoscitiva del alma, en la que reside la fe (III,63,4 c et ad 3).

22. 4. Propiedades. En el carácter sacramental pue-

den señalarse las siguientes propiedades fundamentales: es un *signo distintivo* del cristiano, *indeleble, indivisible, exigitivo* de la gracia y *configurativo* con Cristo. Vamos a examinarlas en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª El carácter sacramental tiene razón de signo de los poderes que él confiere.

A primera vista, parece que esto no puede ser, porque el signo es siempre algo de tipo *externo* y *visible* que nos lleva al conocimiento de lo invisible significado por él (v.gr., la bandera es signo de la patria). No puede haber, por lo mismo, signos espirituales e invisibles; y como el carácter es un sello real, físico, pero espiritual e invisible, parece que no puede tener verdadera razón de signo.

La dificultad se desvanece diciendo que el carácter no tiene razón de signo de una manera directa e inmediata, pero sí *indirecta* y *mediata,* en virtud del nexo infalible entre el carácter y el rito sacramental exterior que lo confiere. Presupuesta la validez del rito sacramental visible (v.gr., la administración válida del bautismo) —lo que puede constar fácilmente en circunstancias normales—, hay que concluir que se ha recibido infaliblemente el carácter sacramental aun en el caso de que el sacramento hubiera resultado *informe* por falta de disposiciones. Y en este sentido se dice que el que ha recibido válidamente el rito sacramental externo, muestra, por ese solo hecho, estar adornado con el carácter sacramental correspondiente, o sea, estar en posesión de la *potestad* sagrada que él confiere para recibir, confesar o administrar las cosas santas. Y de esta forma el carácter invisible se hace exteriormente sensible y manifiesto a todos (cf. III,63,1 ad 2).

Conclusión 2.ª El carácter, considerado en general, es un signo propio y distintivo del cristiano que le distingue del que no lo es; y, considerado en particular, los distintos caracteres distinguen a los mismos cristianos entre sí.

El carácter, en efecto, establece una doble distinción, a saber: *a)* del cristiano con relación al que no lo es, y *b)* de los cristianos entre sí.

La primera distinción la produce cualquiera de los tres caracteres considerados en general, aunque de una manera originaria y principal corresponde al carácter del *bautismo,* que es la puerta de la Iglesia y de los demás sacramentos.

La segunda distinción la establecen los tres caracteres considerados en particular, que distribuyen a los fieles en tres grados distintos, a saber: en *bautizados, confirmados* y *ordenados,* que, desde distintos puntos de vista, equivale a *ciudadanos, soldados* y *ministros* de la Iglesia; o a fieles que *profesan* la fe, soldados que la *defienden* y jefes que *ordenan* las cosas pertenecientes a ella; o a miembros de un triple estado de la fe *engendrada, robustecida* y *multiplicada.*

Este carácter sacramental impreso *físicamente* en el alma es perfectamente visible a los espíritus puros (ángeles, demonios y almas separadas), que por él conocen quiénes son cristianos y qué categoría tienen dentro de la Iglesia (simples ciudadanos, soldados o ministros), para reverenciarles y ayudarles (los ángeles buenos) o impugnarles con tentaciones (los demonios).

Conclusión 3.ª El carácter sacramental es indeleble, o sea, no se borrará jamás en este mundo ni en el otro.

Que el carácter es indeleble en esta vida es un *dogma de fe* expresamente definido por el concilio de Trento (D 852), cuyas palabras hemos citado más arriba al hablar de su existencia. Que perdurará eternamente en la otra vida, no ha sido definido expresamente, pero es doctrina común en teología y se desprende indirectamente de la definición tridentina.

En efecto: el carácter no podría destruirse más que por alguno de estos capítulos: o por ser corruptible en sí mismo, por corromperse la potencia principal de la cual es instrumento; o por destrucción del sujeto donde reside; o por el advenimiento de una forma contraria (v.gr., como el frío destruye el calor o el pecado destruye la gracia); o por una indisposición contraria del sujeto. Ahora bien: por ninguno de estos capítulos puede destruirse el carácter:

a) No por ser corruptible en sí mismo, porque, siendo una forma *espiritual,* es intrínsecamente incorruptible (como el alma humana, que es inmortal precisamente por ser espiritual).

b) Ni por corrupción de la potencia principal de la cual es instrumento el carácter, porque esa potencia principal —como veremos en la conclusión sexta— es el *sacerdocio de Cristo,* que es eterno e indestructible.

c) Ni por destrucción del sujeto donde reside, que es el *entendimiento práctico,* o sea, una potencia espiritual, y, por lo mismo, indestructible.

d) Ni por el advenimiento de una forma contraria, porque el carácter es una *potencia* y no tiene forma contraria.

e) Ni por una indisposición contraria del sujeto, porque, siendo una potencia *instrumental,* sigue las vicisitudes de la *causa principal* (que es Dios), no las del sujeto donde reside. La misma conducta inmoral o pecaminosa del que posee el carácter no le afecta en lo más mínimo, ya que es perfectamente distinto y separable de la gracia; y por eso el sacerdote indigno administra tan *válidamente* los sacramentos como el sacerdote santo. Es como una perla que permanece brillante en el fango.

Solamente Dios, con su potencia *absoluta,* podría destruirla sustrayéndole su influjo conservador como Causa Primera de todo cuanto existe. Pero esto no lo hará jamás con su potencia *ordenada,* puesto que implicaría una como *rectificación* de la naturaleza del ca-

rácter señalada por el mismo Dios; y esto no puede ser, porque Dios nunca se equivoca y, por lo mismo, nada tiene que rectificar.

Santo Tomás advierte profundamente que el carácter permanecerá eternamente en los bienaventurados para su mayor gloria, y en los condenados para su mayor ignominia (III,64,5 ad 3).

Conclusión 4.ª El carácter sacramental es indivisible, o sea, se infunde igualmente en todos y persevera inalterable en todos, sin aumento ni disminución.

La razón es porque el carácter lo imprime el sacramento válido por su propia virtud intrínseca (*ex opere operato*), independientemente de las disposiciones del sujeto que lo recibe; a diferencia de la *gracia sacramental,* que es mayor o menor según sean las disposiciones subjetivas del que recibe el sacramento. Y no aumenta ni disminuye, porque no es objeto del mérito (como lo es la gracia), ni sufre alteración por el pecado, ya que es distinto y separable de la gracia. Por eso persevera el carácter en el cristiano confirmado o sacerdote hereje y apóstata, aunque haya recaído sobre él una excomunión *vitanda.* Al arrepentirse y volver a la Iglesia, no es posible ni necesita ser bautizado, confirmado u ordenado de nuevo, puesto que el carácter sacramental lo conserva íntegro e inalterable como el día en que lo recibió.

Conclusión 5.ª El carácter sacramental exige moralmente la gracia, la defiende, la aumenta e incluso la produce cuando desaparece el óbice que impidió recibirla al recibir el sacramento.

Vamos a examinar por partes cada una de estas afirmaciones [1].

1.ª El carácter sacramental exige moralmente la gracia. El carácter, en efecto, es una especie de consagración ontológica que ennoblece y adorna al alma. Santo Tomás dice que «la impresión del carácter se verifica para una cierta santificación del alma, en cuanto se dice santificación la deputación de alguien a alguna cosa sagrada» [2]. Esa especie de santificación imperfecta postula, de suyo, la plena y perfecta de la gracia. El cristiano, por el mero hecho de serlo, *debe* estar en gracia: lo exige así su mismo carácter bautismal.

Esto mismo puede verse también desde otro ángulo de visión. El carácter es una potencia física instrumental pasiva y activa para recibir válidamente y realizar los actos sobrenaturales del culto divino. De hecho, como dice Santo Tomás, «el carácter hace al hombre partícipe de las divinas operaciones, para las cuales este sello no es otra cosa que una capacidad por la cual puede realizar acciones jerárquicas, como administrar y recibir sacramentos y otras cosas que miran a los fieles. Ahora bien: para que pueda realizar bien estas

[1] Cf. Piolanti, *I sacramenti* (Firenze 1956) p.188.
[2] IV *Sent.* d.4 q.1 a.3 sol.4.

funciones necesita el hábito de la gracia, como las otras potencias necesitan los hábitos sobrenaturales. El carácter, por consiguiente, es una disposición para la gracia por una razón de alta conveniencia. Por el hecho mismo de que el hombre ha sido escogido para realizar acciones divinas e inscrito entre los miembros de Cristo, nace en él una cierta exigencia a recibir la gracia, porque Dios provee al hombre perfectamente en los sacramentos, y por eso, juntamente con el carácter, que se le da al cristiano a fin de que *pueda* realizar los actos espirituales de los fieles, se le da la gracia para que pueda hacerlo *dignamente*» [3].

2.ª EL CARÁCTER DEFIENDE Y TUTELA LA GRACIA, en cuanto que el carácter comunica un cierto derecho a los auxilios internos y externos, que constituyen como un cerco de protección para el alma. Los Santos Padres hablan de luces internas e inspiraciones especiales para el recto desempeño de las actividades a que el carácter da derecho, así como de protección externa contra los asaltos del demonio. San Cirilo de Jerusalén dice que los ángeles conocen al que ha recibido el carácter sacramental y le defienden «como a uno de su propia familia». El carácter sacramental reclama también una particular providencia de Dios, en cuanto que, según San Agustín, es como un sello o marca que distingue a los soldados del ejército de Cristo o a las ovejas de su rebaño.

3.ª AUMENTA LA GRACIA, al menos *indirectamente,* en cuanto que el carácter bautismal confiere el derecho a recibir los otros sacramentos y, por tanto, al aumento de la gracia.

4.ª PRODUCE LA GRACIA AL DESAPARECER EL ÓBICE CON QUE SE RECIBIÓ UN SACRAMENTO INFORME. Ya lo hemos explicado largamente al hablar de la reviviscencia de los sacramentos.

Conclusión 6.ª El carácter sacramental nos configura con Cristo sacerdote, dándonos una participación física y formal de su propio sacerdocio eterno.

Escuchemos al Doctor Angélico:

«Como hemos dicho más arriba, el carácter, propiamente, es cierto sello con que se marca a uno para ordenarle a algún determinado fin, como se sella al dinero para usarlo en el cambio, o al soldado para adscribirle a la milicia. Ahora bien: el cristiano es destinado a dos cosas. La primera y principal es a la fruición de la gloria eterna, y para esto se le marca con el sello de la gracia. La segunda es a recibir o administrar a los demás las cosas que pertenecen al culto de Dios, y para esto se le da el carácter sacramental. Pero todo el rito de la religión cristiana se deriva del sacerdocio de Cristo. Por lo que es claro y manifiesto que el carácter sacramental especialmente es el carácter de Cristo, con cuyo sacerdocio se configuran los fie-

[3] IV *Sent.* d.4 q.1 a.1 et ad 5.

les según los caracteres sacramentales, *que no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo derivadas del mismo Cristo»* [4].

Esta participación en el sacerdocio de Cristo se inicia con el simple carácter *bautismal,* se amplía o perfecciona con el de la *confirmación* y llega a su plena perfección con el del *orden sagrado.*

De este hecho se sigue que los fieles cristianos, aun los laicos o seglares, están adornados con cierta misteriosa dignidad sacerdotal, si bien en grado muy inferior e imperfecto con relación a los que han recibido el sacramento del orden. Los simples fieles no pueden realizar las funciones propiamente sacerdotales, principalmente las relativas al sacrificio eucarístico y al perdón de los pecados; pero les alcanza cierto resplandor del sacerdocio de Cristo; no metafóricamente, sino en sentido *propio* y *real.* A esto alude el apóstol San Pedro cuando escribe a los simples fieles creyentes: «Vosotros sois linaje escogido, *sacerdocio real,* nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2,9); y San Juan en el Apocalipsis dice también que «los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes» (Apoc 5,10). Las interpretaciones dadas por los Padres y exegetas a estas palabras son muchas; pero todas coinciden en que se trata de un sacerdocio *real,* no metafórico, aunque en grado muy diverso del que tienen los que han recibido el sacramento del orden.

Lo mismo enseña Pío XII con toda claridad cuando escribe textualmente: «No es de maravillarse que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el bautismo, los fieles en general se hacen miembros del Cuerpo místico de Cristo sacerdote, y por el *carácter* que se imprime en sus almas son destinados para el culto divino, *participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición»* [5].

Sin embargo, es necesario precisar bien el sentido y alcance de ese sacerdocio de los simples fieles para no incurrir en lamentables extravíos. Escuchemos de nuevo a Pío XII en la misma encíclica *Mediator Dei.*

«Es necesario, venerables hermanos, explicar claramente a vuestro rebaño cómo el hecho de que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico no significa, sin embargo, que gocen de poderes sacerdotales.

[4] III,63,3. Precisamente porque el carácter es una mera *participación* del sacerdocio de Cristo, el mismo Cristo no tiene *carácter* sacerdotal. Su sacerdocio pleno y absoluto se compara con el carácter como lo perfecto y propio a lo imperfecto y participado (cf. ibid., 63,5).

[5] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.555.

Hay, en efecto, en nuestros días algunos que, acercándose a errores ya condenados, enseñan que en el Nuevo Testamento se conoce un solo sacerdocio, que afecta a todos los bautizados, y que el precepto dado por Jesús a los apóstoles en la última cena de que hiciesen lo que Él había hecho, se refiere directamente a toda la Iglesia de los cristianos, y que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde. Sostienen por esto que sólo el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote ejerce únicamente por *delegación* que le ha sido otorgada por la comunidad. Creen, en consecuencia, que el sacrificio eucarístico es una verdadera y propia 'concelebración' y que es mejor que los sacerdotes 'concelebren' juntamente con el pueblo presente que el que ofrezcan privadamente el sacrificio en ausencia de éste.

Inútil es explicar hasta qué punto estos capciosos errores están en contradicción con las verdades antes demostradas, cuando hemos hablado del puesto que corresponde al sacerdote en el Cuerpo místico de Jesús. Recordemos solamente que *el sacerdote hace las veces del pueblo,* porque representa a la persona de Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto Él es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por esto va al altar *como ministro de Cristo,* siendo inferior a Él, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del divino Redentor y no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales»[6].

¿A qué se reduce, pues, el sacerdocio de los fieles? Se trata ciertamente de una participación verdadera y real, no metafórica, en el sacerdocio de Cristo, del cual el carácter sacramental es una auténtica participación; pero esta participación admite varios grados según una *analogía de proporcionalidad.* Ahora bien: el grado alcanzado por cada uno de los distintos caracteres sacramentales es el que corresponde a su propia naturaleza, y no más. Y así el carácter *bautismal* confiere:

a) Una especie de *ser* sacerdotal, en cuanto que constituye una consagración *ontológica* que distingue al cristiano del que no lo es.

b) Una especie de *poder* sacerdotal, en cuanto que, aunque principalmente es una potencia instrumental *pasiva* o *receptiva* de los frutos del sacrificio eucarístico o de los efectos de la santificación sacramental, es también, secundariamente, una potencia *activa,* ya sea en la mediación ascendente, porque por esta potencia los fieles ofrecen el sacrificio *mediante el sacerdote,* ya sea en la mediación descendente, porque por esa misma potencia los fieles confieren instrumentalmente la gracia en la administración del sacramento del matrimonio.

[6] Pío XII, ibid., p.553-554. Traducción de *Ecclesia* n.336 (20 de diciembre de 1947) p.662.

c) El poder ejercitar esas funciones convenientemente; porque, como hemos visto en la conclusión anterior, el carácter bautismal, como los otros, exige la gracia y la defiende o tutela.

Todo esto lo realiza todavía en grado más perfecto el carácter de la confirmación[7].

Conclusión 7.ª El carácter sacramental nos relaciona con la Iglesia directa e indirectamente.

He aquí cómo explica este punto un teólogo contemporáneo, siguiendo las directrices de Santo Tomás:

«INDIRECTAMENTE, esto es, mediante la incorporación a Cristo. Al imprimir el carácter, Cristo ejerce una doble causalidad: eficiente y ejemplar. La primera la ejerce en cuanto que, como Dios, es la causa principal, y como hombre, la causa instrumental en la producción de ese 'sello' sobrenatural en los fieles. La segunda la ejerce en cuanto que, al imprimirles el carácter, hace a los fieles 'semejantes y conformes' a El. Los fieles están unidos a Cristo Cabeza por un especial vínculo, o sea, por la doble causalidad eficiente y ejemplar; pero todos aquellos que están unidos por un vínculo particular a una misma realidad, están particularmente unidos entre sí. De donde la unión de la Iglesia emerge de la incorporación a Cristo por medio del carácter.

DIRECTAMENTE, esto es, por la inmediata concorporación de los varios miembros, en cuanto que por el mismo 'sello' espiritual, infaliblemente conectado con el rito externo, todos los fieles se reconocen unidos entre sí y se distinguen de los infieles privados del carácter, como se reconocen y unen entre sí los soldados que llevan el 'sello' del mismo rey y se distinguen del ejército enemigo. De este modo, la unión de la Iglesia resulta de la concorporación de los miembros del mismo Cuerpo místico.

Ahora bien: en el reino y en la familia de Cristo que es la Iglesia, se puede considerar un triple orden de personas, a las que corresponden los tres caracteres sacramentales. Cristo es Rey, Profeta y Sacerdote, y a este triple oficio corresponde en su Cuerpo místico un triple estado de los fieles: el de simple súbdito, el de los que combaten la batalla por la fe y el de los ministros de la redención; y por eso es triple el carácter y triple la consagración: la de los bautizados, confirmados y ordenados. Con esta consagración se configuran y conforman con Cristo Rey, Profeta y Sacerdote, para hacerse miembros idóneos en el mismo Cuerpo místico y partícipes de las funciones sacerdotales de la Cabeza, pasiva y activamente con relación al culto de Dios; de manera parecida a como en el cuerpo humano, en virtud de su configuración y estructura, los miembros se hacen órganos capaces de recibir el influjo de la vida y de mostrar la

[7] Cf. PIOLANTI, o.c., p.187.

vitalidad del alma. Todo esto según el pensamiento de Santo Tomás»[8].

23. Escolio. Comparación entre la gracia y el carácter. Para que aparezcan con mayor claridad las analogías y diferencias entre la gracia y el carácter, vamos a confrontarlos con relación a las cuatro causas: eficiente, material, formal y final[9].

a) EN CUANTO A LA CAUSA EFICIENTE. Convienen en cuanto que son efectos igualmente inmediatos del sacramento. Se diferencian en cuanto que la gracia puede ser infundida incluso fuera del sacramento, y el carácter sólo puede imprimirse mediante el sacramento, y porque la gracia no está infaliblemente unida al rito sacramental (no se le da a quien pone óbice o impedimento), mientras que el carácter va siempre unido, con vínculo infalible, al rito externo válidamente realizado.

b) EN CUANTO A LA CAUSA MATERIAL. Convienen en cuanto que ambos tienen por sujeto al alma. Se diferencian en cuanto que la gracia reside directamente en la esencia del alma, mientras que el carácter se imprime directamente en el entendimiento práctico, según el Doctor Angélico. Y además porque la gracia se da sólo a los dignamente dispuestos; el carácter, en cambio, incluso a los que conservan afecto al pecado.

c) EN CUANTO A LA CAUSA FORMAL. Convienen en que ambos están situados, filosóficamente hablando, en el predicamento de *cualidad*. Se diferencian en cuanto que la gracia está en la especie de *hábito*, y el carácter en la especie de *potencia*.

d) EN CUANTO A LA CAUSA FINAL. Convienen en que los dos se ordenan a realizar actos sobrenaturales y tienen una función cristológica, soteriológica (o sea, salvífica, redentiva) y eclesiológica. Se diferencian porque la gracia se ordena a hacer al alma semejante a la naturaleza divina, mientras que el carácter se ordena a configurar al fiel con Cristo Sacerdote.

CAPITULO V

Autor de los sacramentos

24. Vamos a examinar la *causa eficiente* de los sacramentos, o sea, quién es el autor de los mismos.

Para proceder con mayor claridad es conveniente tener en cuenta algunas distinciones previas, que vamos a establecer a modo de prenotandos:

[8] PIOLANTI, o.c., p.192-193.

[9] Cf. PIOLANTI, o.c., p.196.

1.º EN LOS SACRAMENTOS HAY QUE CONSIDERAR { Su institución. Su administración. Sus efectos (gracia y carácter).

2.º LA POTESTAD SOBRE LOS SACRAMENTOS PUEDE SER .... { Como causa primera y principal. Como causa instrumental { Para instituirlos. Para administrarlos.

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí las conclusiones en torno a la causa eficiente de los sacramentos.

Conclusión 1.ª Sólo Dios puede ser la causa primera y principal de los sacramentos.

La razón es muy sencilla. El efecto principal de los sacramentos es conferir la *gracia,* que es una *participación física y formal de la naturaleza divina.* Luego sólo Dios puede causarla en el alma, ya sea de una manera directa e invisible (v.gr., justificando al pecador arrepentido), ya a través de unos signos sensibles que lo manifiesten externamente (los sacramentos).

En cuanto al *carácter* (efecto secundario de algunos sacramentos), es una virtud instrumental que emana del agente principal, que es Dios. Además, el carácter es entitativamente *sobrenatural,* como la gracia, y supera, por lo mismo, las fuerzas eficientes de toda naturaleza creada o creable. Luego sólo Dios puede instituir los sacramentos como causa primera o principal [1].

Corolarios: 1.º Luego Cristo, *en cuanto Dios,* puede instituir los sacramentos como causa primera y principal.

2.º Luego Dios no puede comunicar a una pura criatura el poder de conferir la gracia o de instituir sacramentos *como causa primera o principal,* porque equivaldría a colocar a esa criatura «fuera de los términos de los seres creados» [2], haciéndola propiamente *Dios,* y esto es imposible, porque la *deidad* es absolutamente incomunicable a las criaturas.

Conclusión 2.ª Cristo, en cuanto hombre, tenía potestad de excelencia para instituir los sacramentos como causa instrumental de los mismos.

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

CRISTO, EN CUANTO HOMBRE, esto es, según la naturaleza humana, unida *personalmente* al Verbo de Dios (unión hipostática).

TENÍA POTESTAD DE EXCELENCIA. Con este nombre se designa, teológicamente, la potestad que poseía Cristo, en cuanto hombre, para instituir los sacramentos como causa instrumental de los mismos. Cuáles sean las características de esa *potestad de excelencia,* lo veremos en seguida.

[1] Cf. III,64,1-2.

[2] Cf. IV *Sent.* d.5 q.1 a.3 sol.1.

PARA INSTITUIR LOS SACRAMENTOS, no solamente para administrarlos como el simple sacerdote.

COMO CAUSA INSTRUMENTAL DE LOS MISMOS. Ya hemos dicho que, como causa primera y principal, sólo puede hacerlo el mismo Dios, o Cristo en cuanto Verbo de Dios. Pero Cristo puede utilizar su humanidad santísima *como instrumento unido a su divinidad* para *instituir* los sacramentos y no sólo para administrarlos.

La conclusión es evidente, si se tiene en cuenta que toda la eficacia santificadora de los sacramentos —como de cualquier otra cosa que santifique— se deriva de Cristo en cuanto hombre, ya sea como *causa eficiente meritoria,* que es su pasión santísima; ya como *causa eficiente instrumental,* que es su humanidad santísima, como instrumento unido e inseparable de la divinidad. Ahora bien: la potestad de comunicar a los sacramentos su eficacia santificadora recibe en teología el nombre de potestad de *excelencia,* porque supera y sobresale sobre la simple potestad *ministerial* de los ministros de la Iglesia.

Esta potestad de excelencia, propia y exclusiva de Cristo, supone cuatro cosas según el Doctor Angélico[3]:

1.ª Que el mérito y la virtud de su pasión obra en los sacramentos, puesto que de ella se derivan.

2.ª Que los sacramentos santifiquen en su nombre, puesto que de El proceden.

3.ª Que pueda instituir los sacramentos, puesto que les da su virtud causativa de la gracia.

4.ª Que pueda conferir el efecto de los sacramentos sin emplear el rito de su administración, puesto que la causa no depende del efecto, sino al revés.

Corolario. Cristo no hubiera podido comunicar a otros su potestad de instituir los sacramentos como causa primera y principal, ya que, como hemos dicho, esa potestad es propia de Dios e incomunicable a las criaturas. Perc hubiera podido comunicar a otros su potestad de *excelencia* —aunque de modo menos perfecto—, ya que es una potestad secundaria e instrumental; si bien no lo hizo ni convenía que lo hiciera, porque entonces hubiera habido dos cabezas en la Iglesia (una principal, Cristo, y otra secundaria, el que tuviera esa potestad de excelencia), con peligro de comprometer su unidad, y por otros muchos inconvenientes[4].

Conclusión 3.ª Jesucristo, Dios-Hombre, instituyó los siete sacramentos de la Nueva Ley. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron los reformadores protestantes, que, como vimos al hablar del número de los sacramentos, sólo admitían dos o tres

[3] Cf. III,64,3.
[4] Cf. III,64,4.

2.ª **Cristo instituyó ciertamente en especie el bautismo y la eucaristía.** Consta claramente en la Sagrada Escritura la *materia* y la *forma* de ambos sacramentos, determinada por el mismo Cristo. Es también doctrina común, admitida por todos los teólogos.

3.ª **Es probable que Cristo instituyera por sí mismo los demás sacramentos sólo de una manera genérica, o en especie mudable,** o sea, designando específicamente el *signo sacramental* (unción, imposición de manos, etc.) y todos los *efectos sacramentales,* pero sin señalar concretamente la materia y la forma, que, por lo mismo, admitirían mutaciones en el transcurso de los siglos hechas por la Iglesia, autorizada por el mismo Cristo.

LAS RAZONES EN PRO de esta opinión son gravísimas. Consta, en efecto, históricamente que en el transcurso de los siglos se han introducido en algunos sacramentos —sobre todo en la confirmación y en el orden— cambios y mutaciones que afectan a la materia o a la forma de los mismos. Ahora bien: este hecho *cierto* no tendría explicación posible en el supuesto de que Cristo los hubiera instituido *en especie inmutable.* Luego los instituyó tan sólo *genéricamente,* o, a lo sumo, *en especie mudable.*

LAS RAZONES EN CONTRA se apoyan principalmente en la declaración del concilio de Trento (D 931), que reconoce a la Iglesia la potestad de intervenir en la administración de los sacramentos, modificando lo que crea conveniente, *con tal de dejar intacta la sustancia de los mismos (salva eorum substantia).* Ahora bien: muchos teólogos afirman que la *sustancia* de los sacramentos consiste precisamente en su *materia y forma* —como parece insinuar el mismo concilio (D 895)—, con lo cual no habría más remedio que rechazar la institución *genérica,* e incluso la específica, en *especie mudable,* para afirmar con fuerza la institución inmediata por Cristo de todos los sacramentos en *especie inmutable.*

Lá conciliación de este razonamiento con las dificultades históricas nacidas de los cambios y mutaciones en la materia y forma de algunos sacramentos, hacía sudar a los teólogos hasta hace pocos años. Recientemente, sin embargo, se ha producido un hecho de gran transcendencia en la Iglesia, que ha venido a arrojar una gran luz sobre este oscuro y difícil problema.

En efecto: en su constitución apostólica *Sacramentum ordinis,* del 30 de noviembre de 1947, Su Santidad Pío XII explicó el alcance de la restricción señalada por el concilio de Trento en aquella famosa frase *salva eorum substantia.* He aquí las palabras del Papa: «Ningún poder compete a la Iglesia sobre la 'sustancia de los sacramentos' es decir, *sobre aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estatuyó debían ser observadas en el signo sacramental»* (D 2301).

Estas palabras constituyen una declaración *auténtica,* hecha por el mismo Vicario de Cristo, del sentido de la fórmula tridentina, y, por lo mismo, ningún teólogo puede permitirse, sin gran temeridad, interpretarla de otro modo. Ahora bien: Pío XII no identifica en modo alguno la «sustancia de los sacramentos» con la materia y forma de los mismos, sino únicamente con «aquellas cosas que Cristo estableció debían ser observadas en el signo sacramental»; y esto se salva perfectamente con una institución *genérica.*

De todas formas, ya hemos dicho que la institución *genérica* o en *especie mudable* de algunos sacramentos es la opinión teológica que parece *más probable,* pero está sujeta, naturalmente, a la revisión y al fallo inapelable de la misma Iglesia.

CAPITULO VI

Ministro de los sacramentos

Sumario. En el capítulo anterior hemos hablado del *autor* de los sacramentos; en éste vamos a hablar del *administrador* de los mismos. He aquí los puntos que vamos a examinar: *definición, quiénes* pueden serlo, *requisitos para su válida y lícita administración, obligación* de administrarlos o negarlos y *detalles complementarios.*

25. 1. **Definición.** Se entiende por ministro de los sacramentos la *persona que en nombre de Cristo, del que es mandataria, realiza la acción sacramental aplicando la forma a la materia.*

Expliquemos un poco la definición:

La persona, sagrada o no, hombre o mujer, creyente o incrédula, etcétera.

Que en nombre de Cristo, que es siempre el ministro *principal.*

Del que es mandataria. El ministro hace siempre las veces de Cristo, del que es ministro secundario.

Realiza la acción sacramental como verdadera *causa* instrumental de la misma; v.gr., bautizando, absolviendo, consagrando, etc., con la potestad recibida del mismo Cristo.

Aplicando la forma a la materia. Es el único modo válido de realizar el sacramento.

26. 2. **Quiénes pueden serlo.** Para determinar con toda exactitud y precisión quiénes pueden ser ministros de los sacramentos, es necesario establecer el siguiente prenotando:

El ministro puede ser ....
- Principal o de excelencia.
- Secundario...
  - Ordinario, o por propio oficio...
  - Extraordinario, o por necesidad.

Con él a la vista, he aquí brevemente las conclusiones:

Conclusión 1.ª El ministro principal o de excelencia de todos los sacramentos es el mismo Cristo en cuanto hombre.

Consta expresamente en:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La potestad ministerial de los apóstoles es la mayor que se ha dado jamás en la Iglesia. Y, con todo, los apóstoles se llaman ***ministros y cooperadores de Jesucristo,*** que es «el que bautiza en el Espíritu Santo» (Io 1,33).

«Pues ¿qué es Apolo y qué es Pablo? *Ministros* según lo que a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído» (1 Cor 3,5).

«Porque nosotros sólo somos *cooperadores de Dios,* y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios» (1 Cor 3,9).

«Es preciso que los hombres vean en nosotros *ministros de Cristo* y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1).

b) LOS SANTOS PADRES. Es famoso el texto de San Agustín:

«¿Pedro bautiza? Es Cristo quien bautiza. ¿Pablo bautiza? Es Cristo quien bautiza. ¿Judas bautiza? Es Cristo quien bautiza»[1].

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La humanidad adorable de Cristo es el *instrumento unido* a su divinidad para la producción de la gracia. Luego tiene que actuar como instrumento principal en la administración de los sacramentos, que la confieren como *instrumentos separados.*

Conclusión 2.ª El ministro secundario de todos los sacramentos es el hombre viador[2].

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice el apóstol San Pablo:

«Todo pontífice, *tomado de entre los hombres* en favor de los hombres, es instituido para las cosas que miran a Dios...» (Hebr 5,1).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA ofrece dos argumentos principales:

1.º Porque el ministro secundario debe conformarse con el primario, que es Cristo en cuanto *hombre.*

[1] SAN AGUSTÍN, *Tract. in Io.* 6: ML 35,1428.

[2] Como es sabido, se entiende por hombre *viador* el que se encuentra todavía en estado de *vía,* o sea, *en este mundo.* No el que ha salido de él, que se encuentra ya en el *término.*

2.º Porque debe pertenecer a la Iglesia *militante,* pues para ella son los sacramentos.

Conclusión 3.ª El ministro ordinario o por propio oficio de la administración del bautismo, penitencia, eucaristía y unción de los enfermos es sólo el sacerdote; de la confirmación y orden, sólo el obispo, y del matrimonio, los propios contrayentes.

El concilio de Trento condenó la doctrina protestante según la cual todos los cristianos tienen la potestad de administrar los sacramentos (D 853).

Las razones de conveniencia son muy claras:

a) Los sacramentos son cosas *sagradas;* requieren, por consiguiente, *potestad sagrada* en el encargado de administrarlos (ordenación sacerdotal).

b) La *confirmación* y, sobre todo, el *orden* son sacramentos de perfección y plenitud, que requieren en el ministro *plena* potestad sagrada (consagración episcopal).

c) El contrato matrimonial fue elevado por Cristo a la dignidad de sacramento; y como los contrayentes son los que realizan el contrato, ellos mismos son los propios ministros de ese sacramento.

Conclusión 4.ª El ministro extraordinario del bautismo es cualquier persona humana, y de la confirmación, el simple sacerdote a quien se haya concedido esa facultad.

La razón de lo primero es porque el bautismo es un sacramento absolutamente necesario para la salvación, y, por lo mismo, Cristo ha facilitado extraordinariamente la administración del mismo. Cualquier persona humana (hombre o mujer, bautizado o no bautizado, creyente o incrédulo) puede bautizar *válidamente* y, en caso de necesidad, incluso *lícitamente,* con tal que tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia y emplee la materia y forma propias del bautismo. Volveremos sobre esto al hablar del sacramento del bautismo.

Lo segundo está reconocido en el Derecho canónico en la siguiente forma:

«El ministro ordinario de la confirmación es el obispo; pero confiere también válidamente este sacramento el presbítero que posea dicha facultad en virtud del mismo derecho común o por peculiar concesión de la autoridad competente» (cn.882).

Volveremos sobre esto en el lugar correspondiente:

27. 3. Requisitos para la recta administración. Hay que distinguir dos clases de requisitos: los que afectan a la *validez* misma del sacramento, sin los cuales resulta *nulo,* y los que se refieren a su *lícita* administración, aunque no comprometan la validez del sacramento. Vamos a examinarlos por separado.

a) Requisitos para la validez

Señalaremos en primer lugar *lo que no se requiere* para la validez, y a continuación *lo que se requiere* indispensablemente.

No se requiere en el ministro para la validez de los sacramentos:

a) La santidad de vida.
b) Ni estar en gracia de Dios.
c) Ni siquiera tener fe.

Lo ha declarado solemnemente la Iglesia en los siguientes cánones del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el ministro que está en pecado mortal no realiza o confiere el sacramento con sólo guardar todo lo esencial que atañe a la realización o colación del sacramento, sea anatema» (D 855).

«Si alguno dijere que el bautismo que se da también por los herejes en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, con intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es verdadero bautismo, sea anatema» (D 860).

La razón es porque la eficacia de los sacramentos depende de los méritos de Cristo, que los instituyó y actúa siempre como ministro *principal,* no del simple ministro secundario, ordinario o extraordinario. Por eso es tan *válido* un sacramento administrado por un sacerdote hereje o en pecado mortal como si lo administrase un sacerdote santo o el mismo Vicario de Cristo. Sin embargo, el que administra *por oficio* un sacramento estando en pecado mortal, comete un grave sacrilegio, como veremos al hablar de la lícita administración.

Se requiere indispensablemente para la validez:

1.º LA DEBIDA POTESTAD para el sacramento en cuestión. Como ya dijimos, para los sacramentos del orden y de la confirmación (como ministro *ordinario* de esta última) se requiere la consagración episcopal. Para la eucaristía y unción de los enfermos, la ordenación sacerdotal. Para la penitencia, el sacerdocio y la debida jurisdicción. Para el matrimonio basta poseer el carácter bautismal. Y para el bautismo, en caso de necesidad urgente, no se requiere ninguna potestad sagrada.

2.º INTENCIÓN, al menos virtual, de hacer lo que hace la Iglesia de Cristo. Esta condición requiere un poco más de desarrollo.

a) *Se requiere, al menos, la intención virtual.* Para cuya inteligencia es menester recordar las distintas clases de intención que pueden darse. Helas aquí en cuadro sinóptico:

LA INTENCION PUEDE SER

- *Actual,* o sea, mientras se está realizando el acto. Es la más perfecta.
- *Virtual,* que perdura e influye en el acto en virtud de un acto anterior no retractado (v.gr., al ponerse en camino, durante todo el viaje).
- *Habitual,* que no influye ya en el acto que se está realizando, aunque se tuvo anteriormente, ya sea de una manera *implícita* (v.gr., en la voluntad general de salvarse, utilizando los medios instituidos por Dios), ya de una manera *explícita* (v.gr., el seminarista dormido tiene intención habitual explícita de recibir la ordenación sacerdotal).
- *Interpretativa,* que ni siquiera se tuvo anteriormente, pero se supone que la hubiera tenido de haberlo sabido (el pagano *hubiera querido* bautizarse si hubiera conocido su necesidad para salvarse).

Para la *válida* administración de los sacramentos se requiere la intención *actual* o, al menos, la *virtual* no retractada. La tiene suficientemente, v.gr., el sacerdote que se reviste *para* administrar un sacramento y lo administra de hecho, aunque en el momento de la administración esté completamente distraído.

Pero no bastaría la intención *habitual* (v.gr., del sacerdote sonámbulo que bautizara o absolviera estando completamente dormido), porque esa intención no influye para nada en el acto que se está realizando, que ni siquiera es *humano,* como requiere la administración de los sacramentos.

Tampoco basta, con mayor razón, la puramente *interpretativa,* porque en realidad no hay en ella intención ninguna, ni siquiera habitual. Se trata tan sólo de una *disposición* de la voluntad para tenerla.

b) *Se requiere la intención de hacer lo que hace la Igleisa.*

Lo definió solemnemente el concilio de Trento en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que al realizar y conferir los sacramentos no se requiere en los ministros intención por lo menos de hacer lo que hace la Iglesia, sea anatema» (D 854).

La razón es porque el rito sacramental (v.gr., el acto de echar agua sobre el bautizando) sólo tiene valor de verdadero sacramento cuando se le da el sentido que como tal quiso darle el mismo Cristo al instituir el sacramento, o sea, haciéndolo tal y como lo hace la Iglesia.

No se requiere, sin embargo, tener intención expresa de hacer lo que hace la Iglesia católica *romana,* puesto que no la tienen los cristianos herejes (protestantes y cismáticos), que bautizan *válidamente.* Basta que se tenga intención de hacer lo que hace la *Iglesia de Cristo,* o *lo que Cristo instituyó,* o *lo que hacen los cristianos*[3].

[3] Así lo declaró la Sagrada Congragación del Santo Oficio el 30 de enero de 1830.

c) *La intención condicionada* hace inválido el sacramento cuando es de *futuro* (v.gr.: «Te absuelvo si antes de ocho días restituyes lo robado»), excepto en el sacramento del matrimonio, como explicaremos en su lugar; pero cuando es de presente o de pretérito (v.gr.: si estás arrepentido; si es verdad que has restituido), el sacramento será válido o inválido según se haya verificado o no la condición.

d) *La intención ha de recaer sobre una materia y sujeto determinados,* pues, de lo contrario, el sacramento quedaría en el aire y resultaría *inválido.* Y así, v.gr., el sacerdote que intenta *únicamente* consagrar cuatro hostias de un copón sin determinar *cuáles,* no consagra ninguna; o el que absolviera colectivamente a *cuatro* penitentes de un grupo numeroso sin determinar *cuáles,* no absolvería a ninguno.

e) *En caso de conflicto o colisión de intenciones incompatibles entre sí,* prevalece la que *predomine,* o sea, la que se elegiría si se advirtiera su incompatibilidad. Por ejemplo: si un cristiano contrae matrimonio creyendo que es un contrato soluble, de suerte que no lo contraería si supiese que es insoluble, el matrimonio es *inválido;* pero si aceptaría el contrato *aun cuando supiera* que es indisoluble, el matrimonio es *válido.*

Si las intenciones contrarias o incompatibles son *sucesivas,* o sea, si se hace nueva intención sin acordarse de que está vigente todavía una intención hecha anteriormente y que no se ha retractado, prevalece, de ordinario, la *segunda* (o sea, la última que se formó), a no ser que la primera se hubiera hecho de tal suerte que *anulase* cualquier otra intención posterior. No suele ocurrir esto en la administración de los sacramentos, pero sí, v.gr., en la aplicación de la misa.

3.° Atención externa, o sea, aquella que se requiere para que se ponga la materia y la forma del sacramento con la debida intención (al menos *virtual)* de realizarlo. Lo cual es compatible con la divagación de la mente o distracción interna, como hemos explicado hace un momento.

Por lo mismo, es *válido* el sacramento administrado por un sacerdote o ministro plenamente distraído, con tal que de hecho realice todo lo esencial para el rito sacramental y tenga, al menos, intención *virtual* de realizarlo.

4.° Aplicación de la debida forma a la debida materia. Es una de las más esenciales condiciones para la validez, de suerte que, si se modifica o falsea *sustancialmente* la materia o la forma, el sacramento es *nulo* o *inválido.* En sus lugares respectivos determinaremos con todo detalle lo relativo a esta condición importantísima.

b) Requisitos para la licitud

Nótese la diferencia entre *validez* y *licitud* en la administración de los sacramentos. El sacerdote que absuelve a un pecador o celebra la santa misa en pecado mortal, obra *ilícitamente,* cometiendo un sacri-

legio; pero su absolución o consagración es *válida,* ya que, como hemos dicho, para la *validez* no se requiere el estado de gracia en el ministro.

La administración *lícita* de los sacramentos requiere las siguientes condiciones:

1.ª Estado de gracia. Es evidente, si se tiene en cuenta que el ministro obra en representación del mismo Cristo y actúa como verdadera causa instrumental en la realización del sacramento, que es una cosa santísima.

El que administra *solemnemente y por oficio* un sacramento estando en pecado mortal, comete un grave sacrilegio. Para *consagrar* la eucaristía se requiere la confesión previa (cn.916); para la *administración* de los demás sacramentos y de la misma eucaristía bastaría, en casos urgentes, un verdadero acto de contrición[4].

Aplicaciones. *a)* Peca gravemente el sacerdote que administra, sin estar en gracia de Dios, el bautismo solemne, la penitencia o la unción de los enfermos, porque en todos ellos actúa como ministro *ex officio.* Dígase lo mismo del obispo con respecto a la confirmación y el orden sacerdotal.

b) Se discute si sería sacrilegio *administrar* la eucaristía en pecado mortal, ya que en ella no se *confecciona* el sacramento, sino que únicamente se *distribuye.* Otra cosa sería tratándose de la *consagración* eucarística, que ciertamente sería un sacrilegio.

c) Cometen sacrilegio los que reciben el matrimonio en pecado mortal; pero únicamente por recibirlo, no por administrarlo; porque, aunque los contrayentes son los ministros del sacramento, no lo son *ex officio.* Con mayor razón, tampoco peca el sacerdote que bendice el matrimonio, pues no actúa como ministro del mismo.

d) No es sacrílega la administración del bautismo *privado* en caso de urgente peligro de muerte, porque en este caso el ministro no actúa *ex officio,* aunque sea sacerdote. Con mayor razón si lo administra un seglar.

e) No consta que pequen mortalmente los que, estando en pecado mortal, ejercen el oficio de diácono, administran sacramentales, bendicen al pueblo con el Santísimo o predican la divina palabra. Pero ya se comprende que es indecente hacer todo esto en pecado mortal, y, por lo mismo, es convenientísimo que se pongan previamente en gracia, al menos por un acto de perfecta contrición.

2.ª Licencia oportuna. Porque la administración de los sacramentos fue confiada a la Iglesia por el mismo Cristo, y se requiere, por lo tanto, su previa autorización. Esta autorización es *general* para el bautismo privado (cn.861) y para el matrimonio en casos excepcionales (cn.1116). Para los demás casos se requiere la licencia especial que ordenan las leyes de la Iglesia (v.gr., la licencia del párroco para administrar el bautismo solemne, la unción de los enfermos, el

[4] Cf. *Rituale Rom.* tit.1 n.4.

viático, etc.). Esta licencia, sin embargo, no afecta a la validez del sacramento, sino sólo a la licitud de su administración.

Se requiere también en el ministro la inmunidad de censuras e irregularidades.

3.ª Atención, tanto externa como interna, de suerte que se eviten en lo posible las distracciones, al menos las plenamente voluntarias.

4.ª Observar los ritos y ceremonias, tal como los ordena la Iglesia en los libros litúrgicos, sin que sea lícito al ministro añadir, quitar o cambiar alguna cosa por su propia cuenta y razón (cf. cn.846).

Los ritos *esenciales* que afectan a la *validez* de los sacramentos es obligatorio observarlos bajo pecado mortal.

Los *accidentales* (rúbricas, etc.) se subdividen en *preceptivos* y meramente *directivos*. Los primeros obligan bajo pecado, grave o leve según la importancia de los mismos; los segundos son meros consejos, cuya omisión no obliga ordinariamente a pecado, a no ser que se haga por *desprecio* al legislador (pecado mortal).

28. 4. **Obligación de administrarlos.** Ya se comprende que, en general, el ministro ordinario de los sacramentos tiene obligación de administrarlos, pues para eso instituyó Cristo el sacerdocio (1 Cor 4,1). Pero esta obligación se apoya en diferentes motivos, según la categoría del ministro. Vamos a precisarlo en unas conclusiones.

Conclusión 1.ª Los que tienen cura de almas están gravemente obligados, por caridad y justicia, a administrar los sacramentos a sus súbditos siempre que los pidan razonablemente.

Expliquemos el sentido de la conclusión.

Los que tienen cura de almas, o sea, los obispos, párrocos y equiparados al párroco (como son el vicario ecónomo, el coadjutor del párroco inhábil, el sustituto, etc.), los capellanes militares, etc., y en las religiones clericales, el superior con relación a sus súbditos. Esta obligación deben cumplirla *por sí mismos,* aunque pueden, con justa causa, valerse de otros sacerdotes.

Están gravemente obligados, de suerte que cometerían pecado mortal si se negaran a administrar un sacramento al súbdito que lo pida razonablemente.

Por caridad y justicia. La obligación de caridad afecta a todo ministro aun sin cura de almas; la de justicia sólo a los que la tienen en virtud del cuasicontrato establecido al aceptar la cura de almas.

A administrar los sacramentos a sus súbditos, incluso los no necesarios para la salvación. Pero nótese lo siguiente:

a) Si al ministro amenaza *grave daño* (v.gr., de la vida, salud, etc.), no tiene obligación de administrar los sacramentos *fuera del caso de necesidad;* porque no se supone que se haya obligado a desempeñar su oficio con tanta incomodidad y porque la petición del súbdito con grave daño del ministro y sin necesidad urgente deja de ser razonable.

b) Los sacramentos *necesarios para la salvación* hay obligación de administrarlos al súbdito constituido en *grave necesidad espiritual,* aun con grave incomodidad del ministro; y si el súbdito está constituido en *extrema* o *casi extrema* necesidad, obligaría al ministro incluso *con gravísima incomodidad,* sin excluir el peligro mismo de muerte. Son sacramentos necesarios para salvarse: el bautismo, la penitencia para el pecador moribundo y, en su defecto, la unción de los enfermos, si está privado ya del uso de los sentidos. Pero esta gravísima obligación sólo urge cuando hay esperanza probable de éxito, no cuando la probabilidad es nula o casi nula.

SIEMPRE QUE LOS PIDAN RAZONABLEMENTE. La petición se estima razonable no sólo cuando obedece al cumplimiento de un *precepto* (v.gr., el de la confesión o comunión pascual) o cuando los *necesita* el súbdito para recuperar el estado de gracia, sino también cuando se hace por *mera devoción* o para el propio aprovechamiento espiritual.

Pero si el súbdito lo pide de manera irracional e indiscreta (v.gr., a una hora intempestiva sin necesidad alguna o si el escrupuloso quiere confesarse varias veces al día, etc.), no peca el pastor de almas negándose a administrárselo.

Corolario. Peca *gravemente,* hablando en general, el pastor de almas que no quiera oír confesiones más que en determinados días de la semana o muestre desagrado o mal humor cuando le piden sus súbditos la administración de los sacramentos —aunque sea por simple devoción y sin necesidad urgente—, cohibiendo con ello la libertad de los fieles. Gran cuenta dará a Dios por su conducta escandalosa e injusta y por su falta de celo pastoral.

Conclusión 2.ª Los ministros que no tienen cura de almas están obligados por caridad a administrar los sacramentos a quienes se los pidan razonablemente.

Nótese que la obligación de caridad no es menor, sino más grave y urgente que la de simple justicia, por ser la caridad virtud mucho más excelente que la justicia; pero su incumplimiento no lleva consigo el deber de restituir, como lo lleva el incumplimiento de las obligaciones que se fundan en la justicia.

En virtud de este principio, los que no tienen cura de almas están obligados por caridad:

1.º Bajo pecado *venial,* generalmente hablando, a administrar los sacramentos al prójimo que se los pida razonablemente aun fuera del caso de necesidad, si pueden hacerlo sin grave incomodidad.

2.º Bajo pecado *mortal,* aun con grave incomodidad, si el prójimo está constituido en *grave necesidad espiritual.*

3.º Bajo pecado *mortal,* incluso con gravísima incomodidad y peligro de la propia vida, si el prójimo está constituido en *extrema* o *casi extrema necesidad espiritual,* con tal que conste esa necesidad extrema y haya fundada esperanza de remediarla.

29. 5. **Obligación de negarlos.** A veces, el ministro de los sacramentos tiene obligación estricta de negarlos a ciertas personas. Tales son:

1.º Los incapaces, o sea, los que no son sujeto apto para el sacramento (v.gr., del bautismo para el ya bautizado). La razón es porque en estos casos el sacramento es nulo e inválido, y se cometería un abuso de una cosa sagrada, lo cual es intrínsecamente malo.

2.º Los indignos, o sea, los que son sujetos capaces de recibir un sacramento (v.gr., por estar bautizados), pero lo recibirían sacrílegamente por encontrarse en pecado mortal del que no se arrepienten. Tales son, principalmente:

a) *Los pecadores públicos* (v.gr., los que viven en público y manifiesto concubinato, los que alardean públicamente de incredulidad, etcétera), mientras no den muestras públicas de suficiente enmienda.

b) *Los excomulgados,* los *entredichos* y los manifiestamente *infames,* a no ser que conste de su arrepentimiento y enmienda y hayan reparado antes el público escándalo.

3.º En cuanto a los cristianos no católicos (ortodoxos o protestantes), el nuevo Código canónico establece lo siguiente:

a) «Los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos únicamente a los fieles cristianos católicos, los cuales pueden recibirlos lícitamente únicamente de los ministros católicos» (cn.844,1.º).

b) «Siempre que la necesidad o una verdadera utilidad espiritual lo requiera, y con tal de evitar el peligro de error o de indiferentismo, es lícito a los fieles cristianos a los que resulte física o moralmente imposible acceder al ministro católico recibir los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de los enfermos de manos de un ministro no católico en cuya Iglesia existan válidamente dichos sacramentos» (cn.844,2.º).

c) «A su vez, los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de los enfermos a los miembros de las Iglesias orientales que no tienen plena comunión con la Iglesia católica, si lo piden espontáneamente y están rectamente dispuestos. Y lo mismo vale con relación a los miembros de otras Iglesias que, a juicio de la Sede Apostólica, se encuentran, con relación a esos sacramentos, en la misma situación que las dichas Iglesias orientales» (cn.844,3.º).

d) *«En peligro de muerte* o cuando, a juicio del obispo diocesano o de la Conferencia Episcopal, urge otra grave necesidad, los ministros católicos administran lícitamente esos mismos sacramentos también a los demás cristianos que no poseen plena comunión con la Iglesia católica, si no pueden acceder a un ministro de su comunidad y lo piden expresamente, con tal de que manifiesten aceptar la misma fe católica relativa a dichos sacramentos y estén convenientemente dispuestos para recibirlos» (cn.844,4.º).

Aplicaciones. Teniendo en cuenta estos principios, he aquí las normas a que debe ajustarse el sacerdote en la administración de los sacramentos.

1.ª SI IGNORA si es o no indigno el que le pide un sacramento, puede administrárselo sin preguntarle nada, porque nadie se presume malo mientras no conste o se demuestre que lo es. Se exceptúan aquellos sacramentos en los que el sacerdote debe *juzgar* por sí mismo sobre las disposiciones del que los recibe. Tales son el bautismo de adultos, la penitencia, el orden y el matrimonio en cuanto a los impedimentos.

2.ª SI SE TRATA DE UN PECADOR PÚBLICO cuya conducta inmoral y escandalosa es conocida de todos, hay que distinguir dos casos:

a) Si los pide *públicamente* (v.gr., presentándose en el comulgatorio) antes de haber dado pública satisfacción de sus escándalos (v.gr., expulsando de su casa a la concubina, confesándose a la vista de todo el pueblo, etc.), debe negarle los sacramentos, a no ser que con ello haya peligro de quebrantar el sigilo sacramental (v.gr., por haberle negado la absolución al confesarse a la vista de todos) o de asustar a los fieles, apartándolos de los sacramentos por miedo de que se los nieguen.

b) Si los pide *ocultamente* (v.gr., cuando no hay nadie en la iglesia), debe negárselos, a no ser que el sacerdote conozca esa indignidad *solamente* por la confesión sacramental (v.gr., por haberle negado la absolución) o le conste positivamente que se ha arrepentido y confesado de sus pecados.

3.ª SI SE TRATA DE UN PECADOR OCULTO que los pide *ocultamente,* debe el ministro negarle los sacramentos, si sabe que no se ha enmendado; pero debe administrárselos si los pide *públicamente* y no puede pasarle por alto sin escándalo.

30. 6. **Detalles complementarios.** Se refieren principalmente a la *simulación* y disimulación de los sacramentos y al *estipendio* que puede recibir el sacerdote por su administración.

a) **Simulación y disimulación de los sacramentos.** Se entiende por *simulación* la realización fingida y falsa del *rito sacramental*

sin ánimo de realizar verdaderamente el sacramento, ya sea por falta de intención o por el empleo a sabiendas de una materia o forma inválida. Y por *disimulación* se entiende la realización de un *rito no sacramental* que los circunstantes juzgan sacramental (v.gr., dándole una bendición al penitente indispuesto a quien se niega la absolución, con el fin de que los circunstantes no se den cuenta de ello y crean que se le está absolviendo).

La *simulación* puede ser *formal* o *material,* según se *intente* engañar al prójimo o simplemente se *permita* ese engaño.

Hay que atenerse a los siguientes principios:

1.° La simulación propiamente dicha, ya sea formal o material, no es lícita jamás, ni siquiera para evitar la propia muerte (v.gr., absolviendo *fingidamente* al que amenaza al sacerdote con la muerte si no le absuelve), porque es, de suyo, una acción intrínsecamente mala, ya que es una mentira sacrílega y abuso de cosa sagrada.

Y así, v.gr., pecaría gravísimamente el sacerdote que celebrara la misa sin intención de consagrar; el confesor que pronunciase las palabras de la absolución sin ánimo de absolver o el ministro de la comunión que diera a uno de los comulgantes una hostia sin consagrar, aunque éste lo supiera y consintiera en ello para hacer creer a los demás que recibía la sagrada comunión. En este último caso se habría inducido al pueblo a una idolatría material (adorando una forma no consagrada), lo cual es intrínsecamente malo.

2.° La disimulación es lícita con causa gravemente proporcionada, como lo es el salvar la fama del penitente, evitar el escándalo de los fieles, etc. Y así, p.ej., puede el confesor advertir al penitente indispuesto (v.gr., porque no quiere restituir o romper con su concubina, etc.) que le va a dar la *bendición* en vez de la absolución, para que los circunstantes no se den cuenta de nada, o presentarle en el comulgatorio una forma realmente *consagrada* diciendo *Corpus Domini nostri...* y depositándola disimuladamente en el copón en vez de dársela a él, etc. En estos casos, como se ve, no hay *simulación* del sacramento, sino sólo *disimulación,* que es lícita con justa causa, por no envolver, de suyo, ninguna acción intrínsecamente mala y haber motivo suficiente para permitir el engaño material de los circunstantes.

b) **Estipendio por la administración de sacramentos.** He aquí lo que establece el nuevo Código canónico:

«Fuera de las ofrendas establecidas por la autoridad competente, el ministro no pida nada por la administración de los sacramentos, preocupándose siempre de que los pobres no se vean privados del auxilio de los sacramentos por razón de su pobreza» (cn.848).

Según esto:

1.° Los sacramentos de la confirmación, penitencia, eucaristía,

orden y unción de los enfermos han de administrarse siempre completamente gratis.

2.º El bautismo y el matrimonio admiten derechos de estola, pero tan sólo *indirectamente*, o sea, no como precio del sacramento —lo que sería gravísimo pecado de simonía—, sino *con ocasión de su administración*, para el conveniente sostenimiento del ministro. Este derecho se funda en las palabras de San Pablo en su epístola a los Corintios: «¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan? Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio, que vivan del Evangelio» (1 Cor 9,13-14).

Pero nótese bien que, fuera de lo estipulado en las tasas diocesanas, nada absolutamente puede exigir el sacerdote por la administración de sacramentos, aunque sí puede aceptar lo que los fieles le ofrezcan de una manera *absolutamente libre y espontánea*, si bien el sacerdote no puede insinuar jamás que aceptará lo que le ofrezcan *espontáneamente*. El incumplimiento de esta severa ley haría fácilmente al sacerdote reo de simonía, con la obligación de restituir.

CAPITULO VII

Sujeto de los sacramentos

Los sacramentos fueron instituidos por Cristo para la salud espiritual del hombre, que es su sujeto receptor. Pero, al examinar las condiciones que se requieren en el sujeto para la recepción de los sacramentos, hay que precisarlas desde tres diferentes puntos de vista: *a)* para la mera *capacidad* de recibirlas; *b)* para la recepción *válida*, y *c)* para la recepción *lícita y fructuosa*.

A) Sujeto capaz

31. En general, sujeto capaz de los sacramentos es el *hombre viador*, o sea, que vive todavía en este mundo. Los bienaventurados del cielo, las almas del purgatorio y los condenados del infierno no tienen capacidad alguna para recibir los sacramentos, ya que fueron instituidos por Cristo para producir la gracia o el aumento de la misma, y ninguno de los habitantes del otro mundo puede adquirirla o aumentarla, por haber llegado ya al estado de *término*, en el que no cabe adelanto ni retroceso en el orden de la gracia.

Además de esta condición primaria, que es común a to-

dos los sacramentos, he aquí las condiciones indispensables que capacitan al sujeto para recibir cualquiera de ellos en particular:

1.ª Para el *bautismo* se requiere indispensablemente no estar bautizado todavía, ya que no se puede repetir en el que ya lo recibió válidamente.

2.ª Para *todos los demás* sacramentos es necesario haber recibido el bautismo de agua (no basta el de sangre o de deseo), que es la *puerta* de todos los demás.

3.ª Para la *confirmación* es preciso no estar confirmado todavía.

4.ª Para la *eucaristía* tiene capacidad todo bautizado.

5.ª Para la *penitencia* se requiere haber cometido algún pecado —aunque sea venial— después de recibido el bautismo.

6.ª Para la *unción de los enfermos* es necesario haber cometido algún pecado y estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez.

7.ª Para el *orden* se requiere el sexo masculino y no estar ordenado todavía.

8.ª Para el *matrimonio* es indispensable la aptitud para realizar el contrato matrimonial.

B) Para la recepción válida

32. Para la *validez* de los sacramentos se requieren, en el sujeto receptor, ciertas condiciones, que vamos a precisar en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª Para la válida recepción de los sacramentos no se requiere el estado de gracia, ni siquiera la fe, excepto en el sacramento de la penitencia.

Vamos a probarlo por partes:

a) No se requiere el estado de gracia. Nótese que una cosa es la recepción *lícita* y *fructuosa*, y otra la recepción *válida*. Y así, el que reciba un sacramento de vivos en pecado mortal, comete ciertamente un sacrilegio, pero el sacramento es *válido* (v.gr., queda confirmado, ordenado o casado), con tal que haya tenido verdadera intención de recibirlo.

b) Ni siquiera la fe. Y así, la Iglesia considera *válido* el bautismo recibido o administrado por un hereje material o formal (v.gr., protestante, cismático, etc.), con tal que haya tenido verdadera intención de recibir o administrar el bautismo instituido por Cristo. La razón es porque los sacramentos producen su efecto por la virtud divina, no por la fe del que los recibe o administra.

c) Excepto en el sacramento de la penitencia. La razón es

porque es esencial a este sacramento el *arrepentimiento* de los pecados cometidos (al menos con dolor de atrición), como *parte constitutiva* del sacramento mismo. Lo cual supone, al menos, la fe informe, indispensable para la atrición.

Conclusión 2.ª Para la válida recepción de los demás sacramentos se requiere la previa recepción del bautismo de agua.

La razón es porque los sacramentos fueron instituidos por Cristo sólo *para su Iglesia,* que es su Cuerpo místico, y únicamente el bautismo de agua nos incorpora al cuerpo de la Iglesia. Por lo cual es inválida la confirmación, absolución, ordenación, etc., de cualquier persona no bautizada. Por lo mismo, si un pagano se acercase a comulgar, recibiría *materialmente* el cuerpo de Cristo, pero no el *sacramento* de la eucaristía.

El bautismo de sangre o de deseo no bastan, porque no son propiamente *sacramentos,* aunque produzcan la gracia extrasacramentalmente, como la produce también el acto de perfecta contrición.

Conclusión 3.ª En los adultos con uso de razón se requiere para la validez de intención de recibir el sacramento.

Expliquemos el sentido de la conclusión.

En los adultos con uso de razón. Porque en los niños y adultos privados del uso de la razón (dementes, idiotas) no se requiere *intención* alguna para la válida recepción de los sacramentos que ellos pueden recibir (el bautismo, confirmación, eucaristía y orden), porque el defecto de intención queda suplido por la voluntad del ministro, que obra en nombre de Cristo y de la Iglesia.

Lo cual no puede aplicarse a la penitencia y matrimonio, que requieren necesariamente los actos del sujeto que los recibe; ni a la unción de los enfermos de los niños o de los dementes *perpetuos,* que no han cometido jamás ningún pecado.

Se requiere para la validez, de suerte que, sin la intención de recibirlo, el sacramento es totalmente nulo e inválido, ya que, en la economía actual de la divina Providencia, Dios no quiere justificar o santificar a los adultos con uso de razón sin su consentimiento y libre voluntad. El privilegio de los niños y dementes obedece a una especial misericordia de Dios, en atención a la imposibilidad en que se encuentran de realizar actos propios en orden a su salvación o santificación.

La intención de recibir el sacramento. Porque, como egregiamente nota Santo Tomás, es preciso que el sujeto receptor de los sacramentos remueva el impedimento de la voluntad contraria o indiferente a su recepción, lo cual supone necesariamente un acto *positivo* de la voluntad, o sea, la *intención* de recibirlo [1].

[1] Cf. *In 4 Sent* d.6 q.4 a.2 q.ª3.

No todos los sacramentos requieren, sin embargo, la misma clase de intención, sino la que exige indispensablemente la naturaleza del sacramento. Por de pronto, se requiere menos intención en el sujeto que lo recibe que en el ministro que lo confiere, porque el ministro actúa como *causa* instrumental del sacramento, lo cual exige, al menos, la intención *virtual* de causarlo (cf. n.27), porque de lo contrario no influiría en el acto, mientras que en el que recibe el sacramento se requiere la intención únicamente para *remover el impedimento de la voluntad* contraria o indiferente a su recepción, y, por lo mismo, puede bastar la intención *habitual,* que puede tener una persona destituida ya del uso de los sentidos.

Puestos a precisar en particular qué clase de intención requiere cada uno de los sacramentos, no concuerdan exactamente los teólogos. He aquí la opinión que nos parece más fundada y probable:

a) Para recibir válidamente el *bautismo,* la *confirmación, eucaristía* y *unción de los enfermos* se requiere y basta en el adulto la intención *habitual implícita,* o sea, el consentimiento de la voluntad tenido al menos implícitamente y no retractado. Este consentimiento habitual implícito lo tiene todo aquel que desea vivir y morir piadosamente en la verdadera Iglesia de Cristo.

b) Para recibir el sacramento del *orden* se requiere la intención *habitual explícita,* o sea, la intención expresamente tenida y no retractada, porque el ordenado contrae especialísimas obligaciones, que no pueden imponerse a quien nunca trató de contraerlas. Y así sería válida la ordenación de un seminarista *dormido* que tenía intención de ordenarse; pero no lo sería esa misma ordenación en un seglar que nunca pensó en ordenarse.

c) Para la *penitencia* y el *matrimonio* se requiere la *intención virtual,* sin que baste la habitual, porque en la penitencia los actos del penitente entran en la esencia del sacramento como *materia,* y en el matrimonio son ministros los propios contrayentes, y no pueden realizar el contrato matrimonial sin la intención, al menos *virtual,* de contraerlo.

Algunos autores admiten como suficiente la intención *habitual* para la válida recepción de la absolución sacramental en el moribundo destituido ya del uso de los sentidos, distinguiendo entre *confección* del sacramento, que requiere los actos propios del penitente, y mera *recepción* del mismo, para lo cual bastaría la intención habitual. Otros teólogos no admiten esta distinción, y por eso aconsejan que a tales moribundos se les dé, sobre todo, la unción de los enfermos —que no requiere actos del que la recibe—, como sacramento más seguro y eficaz que la absolución sacramental; aunque esta última puede y debe dárseles también *sub conditione* antes de administrarles la unción de los enfermos, que es sacramento de vivos.

C) Para la recepción lícita y fructuosa

33. Para la recepción *lícita* y *fructuosa* de los sacramentos se requieren condiciones más exquisitas que para su mera recepción *válida,* como se comprende fácilmente. Vamos a precisarlas en unas cuantas conclusiones.

Conclusión 1.ª Para la licita y fructuosa recepción de los sacramentos de que son capaces no se requiere en los niños disposición alguna.

He aquí las pruebas:

1.ª Por la práctica de la Iglesia, que ordena *bautizar* a los niños recién nacidos y permite que se les administre la *confirmación* antes del uso de la razón (cf. cn.891). Antiguamente se les daba también la *eucaristía,* y aun hoy puede y debe hacerse cuando se les administra por viático (cf. cn.913,2.º).

2.ª Porque los sacramentos producen, de suyo —*ex opere operato*—, la gracia santificante a todos los que no les ponen óbice, y es claro que tales niños no se lo ponen.

Conclusión 2.ª Para la recepción lícita y fructuosa de los sacramentos de muertos (bautismo y penitencia) se requiere en los adultos, al menos, la fe y la atrición sobrenatural.

He aquí las pruebas:

1.ª Lo enseña así expresamente el concilio Tridentino (D 798).

2.ª Porque la justificación del pecador adulto, incluso mediante los sacramentos, requiere necesariamente apartarse del pecado y acercarse a Dios. Ahora bien: el hombre se aparta del pecado arrepintiéndose de él, al menos por la *atrición* sobrenatural, y se acerca a Dios inicialmente por la fe, según aquello de San Pablo: «Es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» (Hebr 11,6).

En la verdadera *atrición* sobrenatural se incluyen la fe, la esperanza y el amor inicial.

Conclusión 3.ª Para la recepción lícita y fructuosa de los sacramentos de vivos se requiere, al menos, el estado de gracia.

Es evidente por la naturaleza misma de los sacramentos de vivos, que tienen por objeto producir la *segunda gracia,* o sea, el aumento de la misma; luego se requiere estar en posesión de la *primera gracia,* o sea, de la gracia santificante o habitual.

La recepción de un sacramento de vivos por el que tiene conciencia de estar en pecado mortal constituye un grave *sacrilegio.* Pero si, ignorando que está en pecado mortal, se acercara alguien de buena fe a recibir un sacramento de vivos con *atrición sobrenatural* de sus

pecados, recibiría la primera gracia, actuando accidentalmente el sacramento de vivos como si fuera de muertos (cf. n.16). Si le faltara la atrición de sus pecados, no cometería formalmente un sacrilegio (por su ignorancia y buena fe), pero tampoco recibiría la gracia, por encontrar ésta un óbice material.

Conclusión 4.ª El grado o cantidad de gracia que se recibe en cada caso depende de la dignidad del sacramento y de las disposiciones del que lo recibe.

Hemos explicado esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.14).

Nunca se insistirá bastante en la necesidad de prepararse convenientemente para obtener de los sacramentos el máximo rendimiento santificador. A veces se pierde demasiado fácilmente de vista que el efecto propio de los sacramentos *(ex opere operato)* se conjuga con las disposiciones del que los recibe *(ex opere operantis)* para determinar la medida o grado de la gracia que infunde. De donde en la práctica es de gran importancia la cuidadosa preparación y la intensidad del fervor al recibirlos. Es clásico el ejemplo de la fuente y el vaso: la cantidad de agua que se recoge no depende solamente de la fuente, sino también del tamaño del vaso que la recibe. Ahora bien: el vaso de nuestra alma se ensancha con la intensidad del fervor o devoción.

34. Escolio. La recepción de los sacramentos de manos de un ministro indigno.

Es *digno* o *hábil* ministro de los sacramentos todo aquel que haya recibido válidamente la ordenación o deputación de la Iglesia, goce de las licencias y facultades necesarias, no esté afectado por ninguna censura o irregularidad, esté en gracia de Dios, tenga la debida intención y cumpla las demás condiciones requeridas para la recta administración de los sacramentos.

Por el contrario, se considera *indigno* o *inhábil* el ministro que carezca de la debida jurisdicción o licencias ministeriales, que está afectado por alguna censura (v.gr., excomunión, suspensión, entredicho) o irregularidad o se encuentra en pecado mortal.

La indignidad del ministro no afecta para nada, como ya dijimos, a la *validez* de los sacramentos, pero puede afectar a la *licitud de su administración,* no sólo por parte del ministro (como es obvio), sino también por parte del que los recibe. Limitándonos a las obligaciones de este último, he aquí las normas a que debe atenerse:

1.ª No es lícito pedir, *sin causa ni razón alguna,* la administración de algún sacramento a un sacerdote indigno (v.gr., del que se sepa *con certeza* que está excomulgado o en pecado mortal), para no exponerle, sin causa alguna, a cometer un sacrilegio. Es muy difícil, sin embargo, saber *con certeza* que el ministro está en pecado mortal,

porque ha podido arrepentirse con perfecta contrición aun antes de haberse podido confesar.

2.ª *Con grave causa* puede cualquier fiel pedir los sacramentos a un sacerdote indigno, con tal que no esté excomulgado, suspenso o en entredicho por sentencia especial.

La razón es porque ese sacerdote puede, si quiere, ponerse en gracia de Dios antes de administrar el sacramento (v.gr., por un acto de perfecta contrición), y hay razón suficiente (grave causa) para arriesgar la posibilidad de exponerle a un sacrilegio, que puede fácilmente evitar. Se exceptúa el caso de que esté excomulgado, suspenso o en entredicho (por expresa sentencia declaratoria o condenatoria), porque en esta situación no puede lícitamente administrar los sacramentos (fuera del peligro de muerte) aunque esté arrepentido de sus pecados.

Causas suficientemente graves para pedir los sacramentos en estas condiciones son, p.ej., las siguientes:

a) Si se trata de un enfermo, aunque no esté en peligro de muerte.

b) Si urge el precepto de la confesión o comunión pascual.

c) Si hay peligro de recaer en el pecado si no se recibe el sacramento.

d) Si se quiere recuperar la gracia perdida por el pecado mortal o vencer una tentación muy fuerte.

e) Si, de lo contrario, permanecería mucho tiempo sin poder recibir el sacramento (v.gr., por ausencia del párroco).

f) Si se quiere ganar un jubileo.

g) Si se espera sacar notable utilidad espiritual de la recepción del sacramento.

3.ª *En peligro de muerte,* si no se tiene a mano un ministro digno, pueden pedirse lícitamente los sacramentos necesarios (bautismo y penitencia), y probablemente también la eucaristía y unción de los enfermos, a cualquier ministro indigno, aunque sea hereje, cismático, apóstata o excomulgado vitando. La razón es porque, en peligro de muerte, la Iglesia concede jurisdicción a todo sacerdote válidamente ordenado, aunque sea hereje, excomulgado o apóstata. En este caso, el sacerdote puede administrar el sacramento *válidamente* y, si hace un acto de contrición, incluso *lícitamente.*

APENDICE

Los sacramentales

Sumario. Expondremos brevemente su *noción, número, ministro, sujeto* y *efectos.*

35. 1. **Noción.** Se conocen con el nombre de *sacramentales* ciertas «cosas o acciones que suele utilizar la Iglesia,

a imitación de los sacramentos, para conseguir por su impetración efectos principalmente espirituales» (cn.1166).

Los sacramentales tienen alguna semejanza con los sacramentos, en cuanto que se trata de *cosas sensibles* que constan de *materia* y *forma* y producen algunos *efectos,* principalmente espirituales o relacionados con un fin espiritual. Pero se distinguen sustancialmente de los mismos por las siguientes razones:

a) Los sacramentos producen su efecto por su propia virtud *(ex opere operato);* los sacramentales sólo por la devoción del que los recibe *(ex opere operantis).*

b) Los sacramentos contienen y confieren la *gracia habitual* o *santificante;* los sacramentales nos alcanzan tan sólo *gracias actuales.*

c) Sólo Cristo puede instituir, e instituyó de hecho, los sacramentos; los sacramentales, en cambio, han sido instituidos por la Iglesia.

d) Los sacramentos son necesarios para la salvación; los sacramentales, no.

Por estas y otras razones, se advierte claramente la diferencia *sustancial* entre sacramentos y sacramentales.

36. 2. **Número.** Los sacramentales son muchísimos, pero pueden reducirse a algunos grupos fundamentales. Y así:

1.° **Muchos teólogos** los reducen a seis grupos:

a) Orans: son algunas oraciones, tales como el *padrenuestro* y las *preces* que suele rezar la Iglesia públicamente (v.gr., las letanías, etc.).

b) Tinctus: la aspersión del *agua bendita,* ciertas unciones que se usan en la administración de algunos sacramentos y que no pertenecen a su esencia, etc.

c) Edens: indica la devota manducación del *pan bendito* o de otros alimentos santificados por la bendición del sacerdote.

d) Confessus: designa la pública confesión de los pecados, que se hace por la oración *Confiteor* antes de comulgar o de celebrar la santa misa, etc.

e) Dans: se refiere a las *limosnas* y otras obras de misericordia espirituales o corporales prescritas especialmente por la Iglesia.

f) Benedicens: significa las *bendiciones* que imparten el papa, los obispos y los sacerdotes; los *exorcismos* litúrgicos; la bendición de reyes, abades o vírgenes; y, en general, todas las bendiciones sobre cosas santas (v.gr., rosarios, cruces, medallas, etc.) o incluso profanas (v.gr., edificios, campos, etc.).

2.° **El Código canónico** establece cuatro clases de sacramentales, a saber: consagraciones, bendiciones, cosas consagradas o benditas y exorcismos.

a) LAS CONSAGRACIONES se hacen por alguna *unción* y son siempre *constitutivas,* o sea, que dejan permanentemente consagrada la cosa, que no puede, por lo mismo, utilizarse para fines profanos (v.gr., un cáliz o templo consagrado).

b) LAS BENDICIONES pueden ser *constitutivas* (como el agua bendita, etc.) o meramente *invocativas,* que no dejan bendita la cosa misma, sino que se limitan a invocar sobre ella el favor o protección divina.

c) LAS COSAS CONSAGRADAS o bendecidas con bendición *constitutiva* (como los cálices consagrados, agua bendita, etc.) han de considerarse como sagradas, deben tratarse reverentemente y no se las puede dedicar a usos profanos aunque pertenezcan a personas privadas (cn.1171).

d) LOS EXORCISMOS son oraciones invocativas sobre los obsesos o poseídos por el demonio, y sólo puede ejercerlos solemnemente el sacerdote previamente autorizado por el ordinario y guardando todas las normas que prescribe el *Ritual Romano* (cn.1172).

37. 3. **Ministro.** En general, es ministro de los sacramentales el *varón sacro,* o sea, que ha recibido legítimamente órdenes sagradas. Pero ciertos sacramentales exigen mayor potestad sagrada que otros, y así:

1.° «Nadie que carezca del carácter *episcopal* puede hacer válidamente las *consagraciones,* a no ser que tenga esta facultad o por *derecho* o por *indulto apostólico»* (cn.1169,1.°).

Por derecho, gozan de la facultad de consagrar sacramentales: *a)* los cardenales, vicarios y prefectos apostólicos; *b)* los abades y prelados *nullius* que hayan recibido la correspondiente bendición.

2.° «Cualquier presbítero puede dar las *bendiciones,* a excepción de aquellas que están reservadas al Romano Pontífice o a los obispos» (cn.1169,2.°).

3.° «Los diáconos sólo pueden dar válida y lícitamente aquellas bendiciones que el derecho expresamente les permita dar (cn.1169,3.°).

4.° Ciertos sacramentales, según la norma de los libros litúrgicos, a juicio del ordinario del lugar, pueden ser administrados también por laicos adornados de cualidades congruentes (cn.1168).

38. 4. **Sujeto.** Las consagraciones y bendiciones *constitutivas* tienen por sujeto las mismas personas o cosas sobre que recaen, las cuales permanecen consagradas o bendecidas hasta su destrucción.

En cuanto a las bendiciones invocativas y los exorcismos, aunque se ordenan a los católicos —como todos los ritos de la Iglesia—, pueden recibirlos también los catecúmenos, y hasta los acatólicos y excomulgados, para obtenerles la luz de la fe o, juntamente con ella, la salud del cuerpo (cf. cn.1170).

39. 5. **Efectos.** Son muchos los efectos que producen o pueden producir los sacramentales dignamente recibidos. Y así:

a) Las consagraciones y bendiciones *constitutivas* producen su efecto por sí mismas *(quasi ex opere operato)*, dejando consagradas o bendecidas las personas o cosas sobre que recaen.

b) Los exorcismos tienen la virtud de expulsar los demonios a modo de impetración *(ex opere operantis)*, que puede fallar por diversas causas.

En general, los sacramentales dignamente recibidos producen los siguientes efectos:

1.º Obtienen las *gracias actuales* con especial eficacia por la intervención de la Iglesia *(ex opere operantis Ecclesiae)*.

2.º Perdonan los pecados *veniales* por vía de impetración *(ex opere operantis)*, en cuanto que por las buenas obras que hacen practicar y por la virtud de las oraciones de la Iglesia excitan en el sujeto sentimientos de contrición y actos de caridad.

3.º A veces perdonan toda o parte de la pena temporal debida por los pecados pasados en virtud de las *indulgencias* que suelen acompañar al uso de los sacramentales (v.gr., del agua bendita).

4.º Nos obtienen gracias temporales, si son convenientes para nuestra salvación (v.gr., la salud corporal, defensa contra las tempestades, etc.).

SEGUNDA PARTE

Los sacramentos en particular

Estudiada ya la teoría general sacramentaria, o sea, los elementos comunes a los siete sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, veamos ahora lo relativo a cada uno de ellos en particular. Seguiremos el orden lógico de los mismos, que es el siguiente:

Bautismo.
Confirmación.
Eucaristía.
Penitencia.
Unción de los enfermos.
Orden.
Matrimonio.

Como ya advertimos en la introducción a este volumen, insis tiremos, sobre todo, en el aspecto *moral* de la teología sacramentaria que constituye el objeto mismo de este libro; pero recogeremo también, cuando nos salgan al paso, multitud de aspectos dogmáti cos, jurídicos y ascético-místicos, que redondearán la doctrina ofrecerán al lector una visión, lo más exacta y completa posible, d cada uno de los sacramentos, en cuanto lo permite la índole y exter sión de nuestra obra.

TRATADO I

El bautismo

El primero de los sacramentos en el orden de la recepción y de la necesidad es el bautismo, que realiza en el que lo recibe una serie de inefables maravillas: le borra el pecado original y todos los demás que pudiera haber en su alma, así como toda la pena eterna o temporal debida por ellos; le infunde la gracia santificante, que lleva consigo la filiación divina adoptiva y el derecho a la gloria eterna; le incorpora a Cristo como miembro vivo de su Cuerpo místico, en comunión íntima con todos los justos de la tierra y bienaventurados del cielo; le imprime de manera indeleble el *carácter* de cristiano y, en fin, le confiere la potestad y el derecho de recibir los demás sacramentos, de los que el bautismo es la puerta única y obligada.

Vamos a dividir este tratado en los siguientes artículos:

1. Noción, existencia y división del bautismo.
2. Esencia.
3. Efectos.
4. Necesidad.
5. Ministro.
6. Sujeto.
7. Cuestiones complementarias.

ARTICULO I

Noción, existencia y división del bautismo

40. 1. **Noción.** Expondremos separadamente la significación *nominal* de la palabra *bautismo* y la definición *real* del sacramento en cuanto tal.

Nominalmente, la palabra *bautismo* (del vocablo griego βαπτισμός, derivado del verbo βαπτίζω, que significa *volver a sumergir)* su-

giere la idea de inmersión, aspersión, ablución o purificación con agua. Es aptísima, por consiguiente, para expresar el efecto principal del bautismo, que es la ablución o purificación del alma, significada por la ablución corporal del bautizando.

Realmente pueden darse del bautismo varias definiciones, según el punto de vista en que nos coloquemos. He aquí las principales:

a) DEFINICIÓN METAFÍSICA: *Sacramento de la espiritual regeneración.* En esta definición, la palabra *sacramento* constituye el *género próximo* (el género *remoto* de todos los sacramentos es —como ya vimos— el ser *signos* de algo sagrado) y las palabras siguientes expresan la *diferencia específica* que distingue al bautismo de los demás sacramentos.

b) DEFINICIÓN FÍSICA: *Ablución con agua bajo la explícita invocación de la Santísima Trinidad, significando la espiritual regeneración.*

En esta definición se recoge la *materia* sacramental, la *forma,* el *significado* y el *efecto* producido en el alma del bautizando.

Parecida a ésta es la sintética y elegante definición del *Catecismo Romano* del concilio de Trento: *Sacramento de la regeneración por medio del agua con la palabra.*

c) DEFINICIÓN DESCRIPTIVA. Recogiendo todos los elementos fundamentales de la teología del bautismo, puede darse la siguiente definición descriptiva: *Sacramento de la Nueva Ley instituido por Nuestro Señor Jesucristo en el que por la ablución con agua, realizada por el ministro bajo la invocación de la Santísima Trinidad, el hombre viador queda regenerado a la vida sobrenatural e incorporado a la Iglesia de Cristo.*

En esta definición se recogen:

a) El género próximo: *sacramento de la Nueva Ley.*
b) El autor, o causa eficiente principal: *instituido por Cristo.*
c) La materia: *ablución con agua.*
d) La forma: *invocación de la Santísima Trinidad.*
e) La causa ministerial: *realizada por el ministro.*
f) El sujeto que lo recibe: *el hombre viador.*
g) Los efectos que produce: tanto el principal, la *gracia regenerativa,* como el secundario, o sea, el *carácter,* que le *incorpora a la Iglesia de Cristo.*

Volveremos sobre cada uno de estos elementos en las páginas sigientes.

41. 2. **Existencia.** Vamos a exponerla en forma de conclusión:

Conclusión. El bautismo es un verdadero sacramento de la Nueva Ley instituido por Nuestro Señor Jesucristo. (De fe divina, expresamente definida.)

pueda tener; aunque no siempre toda la pena temporal debida por ellos, ya que su efecto es mayor o menor según la intensidad con que se emita *(ex opere operantis)*. El que lo emitió sigue obligado a recibir el bautismo de agua, sin el cual no podría recibir ninguno de los restantes sacramentos.

ARTICULO II

Esencia del bautismo

Como ya vimos al hablar de los sacramentos en general, la esencia *física* de los sacramentos está constituida por su *materia* y su *forma*. Vamos a examinarlas con relación al sacramento del bautismo.

A) Materia

44. En los sacramentos cabe distinguir la materia *remota* y la *próxima* y, a veces, la materia *válida* y la *lícita*.

Conclusión 1.ª La materia remota «válida» del bautismo es el agua verdadera y natural. (De fe, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

1.ª La Sagrada Escritura. Lo dispuso así el mismo Cristo (Io 3,5) y así lo practicaron los apóstoles (Act 8,27-39; 10,44-48, etc.) y la Iglesia en todas las épocas y países del mundo.

2.ª El magisterio de la Iglesia. Lo definió el concilio de Trento en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que el agua verdadera y natural no es necesaria en el bautismo..., sea anatema» (D 858).

3.ª La razón teológica. Los principales argumentos de conveniencia son:

a) El agua lava y refrigera el cuerpo; luego es muy apta para el bautismo, que lava el alma de sus pecados y mitiga el ardor de la concupiscencia.

b) El bautismo es el más necesario de todos los sacramentos; convenía, por lo mismo, que su materia fuera fácil de hallar en cualquier parte del mundo: agua natural[4].

Corolarios. Materia:

1.º Ciertamente válida para el bautismo es el agua de las fuentes o manantiales (aunque sean sulfuradas o minerales), de río, mar,

[4] III,66,3.

estanque, laguna, pozo, lluvia, de nieve o hielo derretidos, destilada, etcétera, y también el agua natural a la que, en peligro de enfermedad, se le haya añadido, para desinfectarla, un poco de bicloruro de mercurio *(sublimado corrosivo)* en proporción del 1 por 1.000. Es indiferente que el agua esté fría o caliente.

2.º CIERTAMENTE INVÁLIDA es la saliva, lágrimas, sudor, jugo de frutas, vino, cerveza, lodo, tinta, etc., y, en general, todo aquello que no sea agua verdadera y natural.

3.º MATERIA DUDOSA es el caldo muy claro, la lejía, la cerveza muy floja, el agua de sal disuelta, la savia que destilan las vides y otras plantas, etc. No debe emplearse jamás esta materia dudosa, fuera del caso de *extrema necesidad* y bajo condición.

4.º Peca gravemente, fuera del caso de necesidad, quien administra el bautismo con agua muy turbia o sucia, aunque ésta sea materia *válida.*

Conclusión 2.ª Fuera del caso de necesidad, la materia remota «licita» del bautismo solemne es el agua bautismal bendecida y limpia. (Doctrina católica.)

Lo ordenan así expresamente el *Ritual Romano* y el Código canónico (cn.853). Pecaría gravemente el que bautizara *solemnemente* con agua no bendecida.

En el bautismo privado debe emplearse también el agua bendecida, si el que lo administra es sacerdote o diácono, que puede tenerla a mano fácilmente y sin tardanza. Si hubiera tiempo, debería el ministro suplir las ceremonias omitidas.

Si el agua bendecida está demasiado fría, puede calentarse o añadírsele una pequeña cantidad de agua muy caliente no bendecida. También podría mezclársele un poco de agua del río Jordán, si se tiene a mano y se siente devoción en ello.

Conclusión 3.ª La materia próxima del bautismo es la ablución corporal del bautizando con el agua bautismal. (Doctrina católica.)

Se entiende por materia *próxima* la aplicación de la materia remota a la finalidad del sacramento. Ahora bien: el agua (natural o bendecida) se aplica a la finalidad del sacramento cuando se lava con ella el bautizando; luego este lavado o ablución constituye la materia *próxima* del bautismo. Esto mismo puede probarse por la Sagrada Escritura, donde se nos habla de la regeneración «mediante *el lavado* del agua con la palabra» (Eph 5,26). Véanse, además, los siguientes lugares: Act 8,38; 16,33; Rom 6,4; Coloss 2,12, etc.

Conclusión 4.ª La ablución del bautizando puede hacerse por infusión o por inmersión. (Doctrina católica.)

Son los dos modos que reconoce o admite el Código canónico (cn.854).

Nótese lo siguiente:

a) LA FORMA DE INFUSIÓN se verifica derramando el agua bautismal sobre la cabeza del bautizando al mismo tiempo que se pronuncia la fórmula sacramental. Es la forma corriente y normal con que se administra hoy el bautismo en todo el mundo.

Para la *validez* del bautismo, el agua debe *resbalar o correr* sobre la cabeza del bautizando (no bastaría mojarle con algunas gotas que quedaran inmóviles), porque solamente entonces se verifica el *lavado* del bautizando. Es muy dudoso el bautismo si el agua corre únicamente sobre los cabellos, sin mojarle propiamente la cabeza; por eso es conveniente apartar con la mano izquierda los cabellos, mientras con la derecha se derrama sobre la cabeza el agua bautismal al mismo tiempo que se pronuncia la fórmula.

En caso de necesidad (v.gr., en el bautismo intrauterino) es probable la validez del bautismo, con tal que el agua bautismal haya lavado alguna parte del cuerpo del bautizando (v.gr., una mano, un pie, el pecho, etc.); pero, llegado el caso, el bautismo debe repetirse después (bajo condición) sobre la cabeza. Sería inválido el bautismo administrado sobre las membranas o secundinas, que no pertenecen al cuerpo del bautizando.

Para la *licitud* hay que observar la forma de *triple infusión* acostumbrada en la Iglesia; pero su observancia obliga, probablemente, tan sólo bajo *pecado venial,* a no ser que se omita por desprecio o con grave escándalo de los asistentes.

La forma de bautizar con la triple infusión es la siguiente: el bautizante coge el agua bautismal y la derrama *por tres veces* en forma de cruz sobre la cabeza del bautizando, al mismo tiempo que pronuncia *una sola vez* la fórmula sacramentaria: *Yo te bautizo en el nombre del Padre* († primera infusión de agua), *y del Hijo* († segunda infusión), *y del Espíritu Santo* († tercera infusión). No se dice *Amen.*

b) LA FORMA DE INMERSIÓN se realiza sumergiendo *totalmente* al bautizando en el agua (v.gr., en una piscina), incluso la cabeza, y sacándole de ella en seguida, al mismo tiempo que se pronuncia la fórmula sacramental. Era la forma más usada en la Iglesia antigua hasta el siglo XII, y expresa muy bien el simbolismo del sacramento muriendo al pecado y resucitando a la vida de la gracia. Pero hoy ha caído casi completamente en desuso por las dificultades prácticas que encierra. Cuando se practique, hay que tener muy presente que ha de ser *una misma persona* la que sumerja al bautizando en el agua y pronuncie la fórmula sacramental, siendo inválido el sacramento si el bautizando descendiera por sí mismo a la piscina y el bautizante pronunciara la fórmula desde la orilla [5].

[5] S. C. de Sacr. de 17 de noviembre de 1916: AAS 8,480.

B) Forma

45. Vamos a explicarla, dando, en primer lugar, la correspondiente conclusión.

Conclusión. La forma del sacramento del bautismo consiste en las siguientes palabras, pronunciadas por el que lo administra: «Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti» (Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.)

He aquí las pruebas:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. Es la fórmula expresamente determinada por el mismo Cristo cuando envió a sus apóstoles por todo el mundo (Mt 28,19).

2.ª EL MAGISTERIO Y LA PRÁCTICA DE LA IGLESIA. Desde los tiempos primitivos, la Iglesia lo ha enseñado y practicado siempre así. En la Iglesia católica oriental se emplea legítimamente la fórmula *Baptizatur. N. servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* que es del todo equivalente; si bien en la Iglesia latina es *ilícito* el uso de esa fórmula (cf. D 696).

Como se ve, en la fórmula del bautismo se expresan las cinco cosas *esenciales* para la validez del sacramento:

1.ª La persona que bautiza: *Ego* (implícito en la fórmula oriental).

2.ª La persona bautizada: *te.*

3.ª La acción de bautizar: *baptizo.*

4.ª La unidad de la divina naturaleza: *in nomine,* en singular; no *in nominibus,* en plural, lo que sería erróneo y haría inválido el bautismo.

5.ª La distinción de las divinas personas: *Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Cuando administra el bautismo de urgencia una persona seglar, conviene que pronuncie la fórmula en su propio idioma patrio, para evitar el peligro de equivocarse si usa la fórmula latina.

Nótese que en la forma del bautismo no figura la palabra *Amen.* Por lo mismo, no debe pronunciarse al final de la misma; aunque, desde luego, el bautismo sería válido si se añadiera indebidamente.

N.B. Los manuales de moral casuística suelen traer una larga lista de fórmulas válidas, inválidas o dudosas en torno al sacramento del bautismo. Nosotros preferimos omitirla, ya que carece de utilidad práctica y puede, por el contrario, sembrar la confusión entre los fieles. La fórmula prescrita por la Iglesia es muy clara y sencilla, es obligatoria para todos y está perfectamente al alcance de todo el mundo. No hay por qué plantear problemas inexistentes.

ARTICULO III

Efectos del bautismo

46. El sacramento del bautismo produce en el bautizando cinco admirables efectos *por derecho divino,* a saber:

1.° Infunde la gracia santificante, las virtudes y los dones del Espiritu Santo.

La infusión de la gracia es *de fe,* expresamente definida por el concilio de Trento (D 792). El mismo concilio enseña la infusión de la fe, esperanza y caridad (D 800); y es doctrina común que, juntamente con la gracia y las virtudes teologales, se infunden también las virtudes morales y los dones del Espíritu Santo. Y todo esto incluso en los niños pequeños; porque, aunque no pueden ejercitar actualmente esas virtudes y dones, los reciben en forma de hábitos para ornamento del alma y para disponerlos a los actos futuros [6].

Como explica Santo Tomás, los niños que se bautizan antes de llegar al uso de la razón reciben todos la gracia *en el mismo grado o cantidad,* ya que a iguales disposiciones corresponden iguales efectos; pero, si se bautizan dos catecúmenos en edad adulta, uno de los bautizandos puede recibir mayor cantidad de gracia que el otro, si se dispone a recibir el sacramento con mayor fervor o devoción bajo el influjo de una gracia actual más intensa (III,69,8).

2.° Infunde la gracia sacramental propia del bautismo.

En realidad es la misma gracia habitual o santificante, pero con un derecho especial a las gracias o auxilios actuales que sean necesarios durante toda la vida para ejercitar la fe, llevar una vida verdaderamente cristiana y recibir convenientemente los demás sacramentos.

3.° Remite o borra totalmente el pecado original y todos los pecados actuales que haya cometido el bautizando.

Lo definió el concilio de Trento contra los protestantes (D 792). Es una consecuencia inevitable de la infusión de la gracia, incompatible con el pecado.

Para la remisión del pecado original en los niños que son bautizados antes de llegar al uso de la razón, no se requiere disposición alguna, aplicándoles el sacramento *ex opere operato* la virtud de la pasión de Cristo de una manera infalible.

Tratándose de una persona con uso de razón, se requiere, como condición indispensable para la remisión del pecado original y de los pecados actuales, la *atrición sobrenatural* proveniente de una gracia actual, que Dios no niega a nadie que sinceramente se la pida. Sin

[6] Cf. III,69,6.

esta atrición sobrenatural, el bautismo podría ser *válido* (si tenía verdadera intención de recibirlo) en cuanto a la impresión del *carácter* y a su irreiterabilidad, pero no le infundiría la gracia ni le borraría el pecado original ni los actuales hasta el momento en que hiciera un acto de arrepentimiento de sus pecados, en cuyo momento reviviría el bautismo (cf. n.17-18).

4.° Remite toda la pena debida por los pecados, tanto la eterna como la temporal.

De suerte que, si un pecador recibe el bautismo en el momento de su muerte, entra inmediatamente en el cielo sin pasar por el purgatorio. Lo enseña expresamente la Iglesia en el concilio de Florencia (D 696).

La razón fundamental de este efecto tan maravilloso la da Santo Tomás en las siguientes palabras:

«La virtud o mérito de la pasión de Cristo obra en el bautismo a modo de cierta *generación*, que requiere indispensablemente la muerte *total* a la vida pecaminosa anterior con el fin de recibir la nueva vida; y por eso quita el bautismo *todo el reato de pena* que pertenece a la vieja vida anterior.

En los demás sacramentos, en cambio, la virtud de la pasión de Cristo obra a modo de *sanación*, como en la penitencia. Ahora bien: la sanación no requiere que se quiten al punto todas las reliquias de la enfermedad [7].

5.° Imprime el carácter bautismal.

Es de fe, expresamente definida por el concilio de Trento (D 852). Por el carácter bautismal, el hombre se incorpora a Cristo, recibe una participación de su sacerdocio, la capacidad para recibir los restantes sacramentos, y se hace súbdito de la Iglesia, a cuyo cuerpo pertenece como miembro vivo.

47. Corolarios. 1.° El bautismo nos asimila a Cristo, en cuanto Hijo de Dios, por la *regeneración* espiritual, que nos da la filiación divina adoptiva; y en cuanto Sumo Sacerdote, por el *carácter*, que nos da una participación de su sacerdocio, como ya dijimos.

2.° El sacramento del bautismo no puede repetirse, a no ser *condicionalmente*, si hubiera duda fundada sobre la validez de su administración anterior. Está expresamente definido por el concilio de Trento (D 852) y lo prueba Santo Tomás por las siguientes razones:

a) Porque el bautismo es cierta espiritual *regeneración*, y nadie nace más que una sola vez.

b) Porque somos bautizados en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, que no murió ni resucitó más que una sola vez.

c) Porque el bautismo imprime *carácter*, que es, de suyo, indeleble y deja al alma sellada para siempre.

[7] SANTO TOMÁS, *In ep. ad Rom.* c.2 lect.4.

d) Porque el bautismo se confiere, principalmente, contra el pecado original, que es único (cf. III,66,9).

ARTICULO IV

Necesidad del bautismo

48. Para dilucidar con precisión y claridad este importantísimo asunto conviene tener presentes los siguientes prenotandos:

1.º *Una cosa puede ser necesaria de dos modos:*

a) CON NECESIDAD DE MEDIO, si es indispensable para obtener un fin, ya sea *por la naturaleza misma de las cosas* (v.gr., la gracia de Dios para salvarse) o *por divina institución* (v.gr., el bautismo para la salvación misma).

b) CON NECESIDAD DE PRECEPTO, si la necesidad emana de una disposición positiva del legislador (v.gr., oír misa los domingos para cumplir el precepto de la Iglesia).

2.º *Un sacramento puede recibirse de dos modos:*

a) REALMENTE *(in re)*, cuando se le recibe de hecho (v.gr., la comunión sacramental).

b) EN EL DESEO *(in voto)*, cuando se le desea recibir, sin que sea posible recibirlo de hecho (v.gr., la comunión espiritual, el bautismo de deseo).

Teniendo en cuenta todo esto, vamos a establecer las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª El sacramento del bautismo, recibido realmente —fuera del caso del martirio—, es necesario para la salvación de los niños con necesidad de medio por divina institución.

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO, o sea, el bautismo de agua instituido por Nuestro Señor Jesucristo.

RECIBIDO REALMENTE, porque los niños no pueden tener el bautismo de deseo antes del uso de razón.

FUERA DEL CASO DE MARTIRIO, porque ya hemos dicho que el martirio es un *bautismo de sangre* que produce en el alma del que lo sufre por Cristo los mismos efectos que el bautismo de agua (excepto la impresión del *carácter*, con todo lo que éste lleva consigo).

ES NECESARIO PARA LA SALVACIÓN DE LOS NIÑOS, porque para los adultos puede bastar el bautismo de deseo, como veremos en la conclusión siguiente.

CON NECESIDAD DE MEDIO, o sea, que se requiere de hecho indispensablemente.

POR DIVINA INSTITUCIÓN, o sea, que esa indispensabilidad obedece a una disposición divina, no a la naturaleza misma de las cosas. Dios hubiera podido vincular la salvación —si lo hubiera querido así— a otro medio distinto del bautismo, ya que su omnipotencia no puede quedar ligada a un determinado medio. Por lo mismo, por vía de excepción y de milagro, la salvación de los niños sería *posible* aun fuera del bautismo de agua, si bien *la Iglesia no dispone de otro medio* para la salvación de esos niños que el bautismo de agua administrado realmente.

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. Se desprende de las palabras del Señor a Nicodemo: «En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Io 3,5).

2.ª LOS SANTOS PADRES. Es doctrina constante entre ellos. He aquí algunos textos extraordinariamente expresivos de San Agustín:

«Si quieres ser católico, no quieras creer, ni decir, ni enseñar que los niños muertos antes de ser bautizados puedan llegar a obtener indulgencia de sus pecados originales» [8].

«Fuera del bautismo de Cristo, no se prometa a los niños, por nuestro propio arbitrio, ninguna salvación eterna que no prometa la Sagrada Escritura, preferible a todos los humanos ingenios» [9].

3.ª EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha enseñado constantemente así y lo definió implícitamente el concilio de Trento en las siguientes palabras: «Si alguno dijere que el bautismo es libre, es decir, no necesario para la salvación, sea anatema» (D 861).

4.ª LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone la razón fundamental al decir que, sin la incorporación a Cristo (real o al menos en el deseo), nadie se puede salvar, ya que Cristo es el único Salvador de los hombres (Act 4,12). Pero como los niños no pueden tener el deseo de unirse a Cristo, síguese que no hay otro medio de salvarles (fuera del caso de martirio) que incorporándolos a Cristo mediante el sacramento del bautismo realmente administrado [10].

Corolario. La *posibilidad* de la salvación de los niños sin haber recibido *realmente* el sacramento del bautismo por caminos ocultos y extraordinarios de la divina Providencia, no puede negarse en absoluto. Por ejemplo: Cristo puede utilizar, si quiere, su *potestad de excelencia* sobre los sacramentos, que le permite conferir la gracia sacra-

[8] *De anima* l.3 c.9: ML 44,516.
[9] *De peccatorum meritis et remissione* l.1 c.23: ML 44,128.
[10] Cf. III,68,1-3.

mental por un simple acto de su voluntad, sin necesidad de emplear el rito de su administración[11]. Pero no consta que lo haga así ordinariamente, y, por lo mismo, se trata de una posibilidad puramente abstracta o teórica. En la práctica, lo único seguro es la administración real del sacramento en la forma en que lo hace la Iglesia.

Conclusión 2.ª Para la salvación de los adultos es necesario el bautismo recibido realmente o, al menos, en el deseo implícito.

Es doctrina católica, enseñada por el concilio de Trento (D 796).

La razón es porque, sin la incorporación a Cristo en una forma o en otra, nadie se puede salvar, ya que «ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act 4,12). Ahora bien: la incorporación a Cristo se hace por el sacramento del bautismo, que, por lo mismo, es absolutamente obligatorio con necesidad *de medio* para todos los que puedan recibirlo (cf. Io 3,5). Pero como la virtud de Dios no está ligada necesariamente a ninguno de los medios establecidos libremente por El, puede suplir al bautismo de agua el llamado *bautismo de deseo,* que, a su vez, reviste dos formas: la *explícita,* que es la que tiene, v.gr., el catecúmeno que se está preparando para recibir el bautismo, y la *implícita,* que está contenida en el acto de perfecta contrición o de perfecto amor de Dios emitido —bajo la influencia de una gracia actual— por un pagano o infiel, aunque no tenga la menor noticia de la existencia del sacramento del bautismo[12]. De esta forma, la misericordia infinita de Dios ha puesto la salvación eterna al alcance *real* de todos «los hombres de buena voluntad» (cf. Lc 2,14).

Conclusión 3.ª El martirio sufrido por Cristo suple al bautismo de agua tanto en los niños como en los adultos.

La razón principal es porque el martirio sufrido por Cristo es el llamado *bautismo de sangre,* que incorpora a Cristo de una manera más excelente y meritoria que el mismo bautismo de agua, ya que imita mejor la pasión y muerte de Cristo, si bien no imprime el *carácter* bautismal, que corresponde exclusivamente al bautismo de agua (cf. III,66,12).

Tratándose de un adulto pecador, el martirio sería inútil sin la *atrición sobrenatural* de sus pecados, ya que es materialmente imposible la infusión de la gracia en un alma que permanece *voluntariamente* apartada de Dios (es contradictorio). Por eso dice Santo Tomás que «la efusión de sangre no tiene razón de bautismo sin la caridad», al menos incipiente, que va implícita en el acto de *atrición* sobrenatural (ibid., ad 2). Por lo demás, el martirio mismo sufrido voluntariamente por Dios es el acto de caridad más excelente que puede reali-

[11] Véase el n.24 concl.2.ª, donde hemos explicado esta doctrina.
[12] Cf. III,68,2; 69,1 ad 2; 4 ad 2.

zar un hombre, según aquello del Evangelio: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Io 15,13).

ARTICULO V

Ministro del bautismo

49. Hay que tener en cuenta los siguientes prenotandos:

1.º El bautismo puede administrarse de dos modos: a) *solemnemente,* con todas las ceremonias que prescribe la Iglesia, y b) *en privado,* en caso de necesidad, limitándose a lo estrictamente esencial para el sacramento.

2.º El ministro del bautismo solemne puede ser doble: a) *ordinario,* o sea, el que está destinado a ello en virtud de su propia ordenación u oficio, y b) *extraordinario,* o sea, el que sólo en casos especiales puede administrar el bautismo solemne.

Esto supuesto, he aquí las conclusiones principales:

Conclusión 1.ª El ministro ordinario del bautismo solemne es el obispo, el sacerdote y el diácono (cn.861).

El sacerdote o diácono es ministro ordinario del bautismo solemne; pero su administración está reservada al párroco o a otro sacerdote que haya obtenido licencia del párroco o del ordinario del lugar, la cual, en caso de necesidad, legítimamente se presume (cf. cn.530).

Al que es peregrino (v.gr., el que nace circunstancialmente en un pueblo donde sus padres se encuentran de paso) debe también bautizarlo solemnemente su párroco propio en su parroquia, *si esto puede hacerse fácilmente y sin demora;* y, si no, cualquier párroco puede, dentro de su territorio, bautizarlo solemnemente.

«Nadie puede sin la debida licencia, salvo en caso de necesidad, administrar *lícitamente* el bautismo *solemne* en territorio ajeno, ni aun a los domiciliados en su territorio propio» (cn.862).

Esta prohibición afecta incluso al obispo y al párroco, quienes fuera de su diócesis o parroquia no pueden *lícitamente,* sin la debida licencia, bautizar solemnemente ni siquiera a sus propios súbditos.

La infracción de estas normas por parte del sacerdote legítimamente ordenado, según la mayor parte de los moralistas, no excedería de *pecado venial,* a no ser que lo hiciera por desprecio o con grave escándalo. Pero estaría obligado a transmitir al legítimo párroco el estipendio que hubiera percibido indebidamente.

«Cuando pueda hacerse con comodidad, debe ponerse previamente en conocimiento del ordinario local el bautismo de los *adultos,* para que, si fuese de su agrado, lo administre con mayor solemnidad él o un delegado suyo» (cn.863).

Cuando el obispo bautiza a un adulto, suele administrarle también, a continuación, los sacramentos de la confirmación y de la eucaristía.

Conclusión 2.ª En caso de necesidad, cualquier persona con uso de razón puede válida y lícitamente bautizar.

La razón es porque, siendo el bautismo absolutamente necesario para la salvación, quiso Nuestro Señor Jesucristo facilitar extraordinariamente su administración poniéndolo al alcance de todos. Y así, en caso de necesidad, cualquier hombre o mujer, cristiano o pagano, creyente o incrédulo, bautizado o no, puede *válida* y *lícitamente* bautizar, con tal que tenga intención de administrar realmente el bautismo cristiano y realice de hecho la acción sacramental aplicando la materia y la forma debidas a la persona bautizada. Fuera del caso de necesidad, el bautismo administrado por una persona cualquiera sería *válido,* pero gravemente ilícito.

Ténganse en cuenta, sin embargo, las siguientes normas de la Iglesia:

Es lícito administrar privadamente el bautismo en peligro de muerte; y si es administrado por un ministro que no sea sacerdote ni diácono, debe practicarse solamente aquello que es necesario para la validez; si por un sacerdote o diácono, obsérvense también, si hay tiempo para ello, las ceremonias que siguen al bautismo (cf. cn.861,2.º).

El bautismo, en caso de necesidad, puede ser administrado por cualquiera, empleando la materia, forma e intención debidas; mas, en cuanto sea posible, debe procurarse que lo presencien dos testigos, o por lo menos uno, con los cuales pueda probarse su administración.

Sin embargo, si está presente un sacerdote o diácono, debe preferirse a un seglar, y un hombre a una mujer, a no ser que por razones de pudor sea más conveniente que bautice una mujer y no un hombre o a no ser que aquélla conozca mejor la forma y la manera de bautizar.

Debe procurar el párroco que los fieles, principalmente las comadronas, los médicos y los cirujanos, aprendan perfectamente la manera de bautizar bien para caso de necesidad (cf. cn.861,2.º).

En el artículo siguiente expondremos el modo de bautizar a los no nacidos, fetos abortivos, etc.

ARTICULO VI

Sujeto del bautismo

50. Es una de las cuestiones más interesantes y prácticas de la teología del bautismo. Vamos a establecer, en primer lugar, el principio fundamental, que suena así:

Es sujeto capaz del bautismo todo hombre viador no bautizado y sólo él (cn.864).

Por hombre viador —como ya dijimos— se entiende toda persona humana, de cualquier sexo o edad, que vive todavía en este mundo. Los ángeles y los muertos no son capaces de recibir el bautismo ni ningún otro sacramento, ya que fueron instituidos por Cristo únicamente para la humanidad viajera en este mundo.

Y es preciso que el hombre viador no esté bautizado todavía, ya que el sacramento del bautismo imprime en el alma su *carácter* indeleble, y no puede repetirse lícita ni válidamente.

Es *de fe* que son sujetos capaces del bautismo incluso los niños antes del uso de la razón, como declaró Inocencio III contra los valdenses (cf. D 424 y 430) y el concilio de Trento contra los falsos reformadores (D 868-870). Santo Tomás prueba hermosamente que es *necesario* bautizar a los niños, ya que nacen en pecado original, y sólo el bautismo se lo puede quitar; y que es *conveniente*, para que, alimentados desde niños en las cosas pertenecientes a la vida cristiana, puedan más firmemente perseverar en ella (III,68,9). Añádase a esto que los sacramentos producen la gracia *ex opere operato* a todos los que no les ponen óbice voluntario, y ciertamente que los niños no se lo ponen al bautismo; luego pueden recibirlo válida y fructuosamente.

Ni vale objetar que para recibir el bautismo es necesaria la fe y la intención de recibirlo, porque eso se requiere únicamente en los adultos. Aunque los niños no tengan fe *actual*, la tienen *habitual* (al recibir con el bautismo el hábito infuso de la fe); y la Iglesia suple por ellos la falta de intención *actual*.

Vamos a precisar ahora la forma en que debe administrarse el bautismo a las distintas clases o categorías de personas humanas que son capaces de recibirlo.

a) Los no nacidos y los fetos abortivos

51. La persona humana comienza a ser sujeto del bautismo desde el instante mismo de su concepción en el seno materno. Esto plantea gravísimos problemas, que vamos a examinar a continuación.

1.° A nadie debe bautizársele en el claustro materno mientras haya esperanza fundada de que puede ser bautizado una vez que haya sido dado a luz normalmente.

La razón es porque, aparte de las razones de pudor, el bautismo administrado al niño encerrado todavía en el seno materno es muy dudoso, por la dificultad de lavar ciertamente la cabeza del niño con el agua bautismal, y no es lícita la administración dudosa de un sacramento fuera del caso de necesidad.

Sin embargo, cuando se tema fundadamente que el niño no podrá nacer o nacerá muerto, hay que administrarle el bautismo ence-

rrado todavía en el seno de su madre (valiéndose, v.gr., de una jeringa, de una esponja empapada en agua, etc.) bajo la condición: *si eres capaz;* y si después nace vivo, debe repetirse el bautismo bajo la condición: *si no estás bautizado.*

Cuando se administra el bautismo intrauterino hay que procurar que el agua bautismal bañe al feto mismo, ya que no sería suficiente bautizarlo en las membranas o secundinas, que no pertenecen propiamente al feto, sino a la madre.

2.ª Si el niño hubiera echado afuera la cabeza y hay peligro próximo de muerte, bautícesele en la cabeza; y no se le debe bautizar después bajo condición si hubiera nacido con vida.

La razón es porque el bautismo administrado *en la cabeza* del niño —aunque sea a medio nacer— es ciertamente *válido,* y, por lo mismo, no se puede repetir.

Este bautismo de urgencia conviene que sea administrado, en caso de peligro próximo de muerte, por el médico o la comadrona, que están gravemente obligados a aprender y administrar convenientemente el bautismo en estos casos extremos.

3.ª Si hubiera echado afuera otro miembro, debe bautizársele en él bajo condición, si es que hay peligro inminente; pero en este caso, si, una vez nacido, tuviera vida, debe ser bautizado de nuevo bajo condición.

La razón es porque el bautismo administrado fuera de la cabeza es *dudoso,* y por eso hay que emplear la fórmula condicional en las dos administraciones, a saber: *si eres capaz,* en la primera, y *si no estás bautizado,* en la segunda. Esta última debe administrarse, como es obvio, en la *cabeza* de la criatura.

4.ª Si hubiera muerto la madre en estado de embarazo, el feto, una vez extraído por aquellos a quienes corresponde hacerlo, debe ser bautizado en absoluto, si ciertamente vive; si esto es dudoso, bajo condición.

Se trata de una obligación de suyo *grave* en virtud del precepto de la caridad, que manda socorrer al prójimo constituido en extrema necesidad espiritual aun con grandes incomodidades temporales e incluso con peligro de la propia vida [13]. Sin embargo, para que urja de hecho esta *grave* obligación de caridad es preciso que se reúnan estas dos condiciones:

1.ª PROBABILIDAD DE ENCONTRAR EL FETO VIVO.

En virtud de este principio, no consta con certeza la obligación de practicar la operación cesárea a la madre difunta en las primeras semanas de su embarazo —quizá hasta el segundo o tercer mes—,

[13] Cf. el n.521 concl.4.ª del primer volumen de esta obra, donde hemos explicado ampliamente este principio.

ya que en estas circunstancias es muy difícil que no haya muerto también el feto a la vez o antes que la madre. Pero debe hacerse a partir del tercero o cuarto mes, sobre todo si la madre ha sufrido una muerte súbita o violenta, a no ser que conste con certeza que el feto ha perecido también en el mismo accidente violento (v.gr., por electrocutación).

2.ª Persona idónea para realizar esa operación.

Si está presente el médico o cirujano, ellos son los que deben practicarla, como es obvio. Pero en su ausencia podría realizar esa operación el practicante, comadrona o incluso una persona ajena al arte quirúrgico, con tal que posea los conocimientos indispensables para intentar la operación con éxito. La salvación eterna del pobre niño bien vale la pena de arriesgarse a una operación que en nada dañará a la madre difunta y puede, en cambio, salvar incluso la vida *temporal* del niño, si el fallecimiento de su madre ocurrió después del séptimo mes de embarazo.

La Sagrada Congregación del Santo Oficio advierte de manera bellísima y emocionante que no deben los fieles llevar a mal que se abra el cuerpo de la madre ya muerta para bautizar y salvar la vida eterna, y tal vez también la temporal del hijo, cuando sabemos que nuestro Salvador permitió que fuera abierto su costado para salvarnos a nosotros. Lo irracional e impío es condenar a muerte eterna al hijo vivo por querer neciamente conservar íntegro el cuerpo muerto de la madre [14].

No se olvide que el feto humano puede sobrevivir a la madre una o varias horas, según los casos. Conviene, no obstante, practicar la operación cesárea *cuanto antes,* conservando mientras tanto el calor del seno maternal (v.gr., con paños calientes o almohadilla eléctrica).

De todas formas, si en virtud de circunstancias especiales (v.gr., pocas semanas de embarazo, clase de muerte de la madre, etc.), hubiera pocas esperanzas de encontrar vivo al feto a base de la operación cesárea, habría que intentar, al menos, un bautismo intrauterino en la forma que hemos explicado en el primer principio. Téngase en cuenta que se trata de un asunto gravísimo, como es la salvación eterna del niño; bien vale la pena agotar las posibilidades a nuestro alcance para asegurársela.

5.° **Ha de procurarse que todos los fetos abortivos, cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados, sean cuanto antes bautizados en absoluto, si ciertamente viven; y, si hay duda, bajo condición** (cf. cn.871).

Expliquemos separadamente los términos del principio:

Ha de procurarse, es decir, es obligatorio en conciencia bajo pecado mortal.

[14] Cf. Ferreres, *La muerte real y la muerte aparente* 5.ª ed. (Barcelona 1930) n.39b.

QUE TODOS LOS FETOS ABORTIVOS, ya se trate de un aborto involuntario e inculpable, ya se trate de un aborto criminal provocado a sabiendas. Ante Dios es también criminal el llamado «aborto terapéutico», provocado directamente para salvar a la madre [15].

CUALQUIERA QUE SEA EL TIEMPO A QUE HAN SIDO ALUMBRADOS.

La razón es porque el feto *humano* es sujeto capaz del bautismo desde el instante mismo de su concepción como tal persona humana. Por lo mismo, debe bautizarse siempre (aunque con la fórmula condicional: *si eres capaz)* cualquier embrión o feto abortivo, aunque sea de unos pocos días y no tenga todavía ninguna figura humana.

SEAN BAUTIZADOS EN ABSOLUTO, SI CIERTAMENTE VIVEN; SI HAY DUDA, BAJO CONDICIÓN. He aquí el modo de proceder en la práctica:

a) Si se trata de un feto que tiene ya forma humana, bautícesele *en la cabeza,* empleando agua natural y la fórmula absoluta o condicionada *(si eres capaz),* según los casos.

b) Si se trata de un feto embrionario (sin forma humana aún) y aparece envuelto en las secundinas, sumérjase todo el envoltorio en agua (templada a ser posible) y, tomando alguna doblez de su envoltura, rómpasela para que salga el líquido amniótico y el agua bañe directamente al feto, y al mismo tiempo pronúnciese la fórmula, bajo la condición *si vives* o *si eres capaz...* Es más seguro sacarle del agua inmediatamente después de la inmersión para completar la significación sacramental.

Este bautismo de urgencia puede y debe administrarlo cualquier persona, sin distinción de estado, sexo ni edad.

N.B. Este bautismo de los fetos abortivos —absoluto o condicional según los casos— no debe omitirse nunca, aunque parezca que el feto está ya muerto. Con frecuencia, estos fetos, o los niños ya formados del todo, nacen en estado de asfixia y de *muerte aparente,* que puede prolongarse varias horas, sin que se produzca la muerte real. No hay más que una señal cierta y evidente de muerte real: la putrefacción clara y manifiesta [16].

6.° Debe bautizarse siempre, por lo menos bajo condición, a los monstruos y a los ostentos; y en la duda de si es uno solo o son varios hombres, se debe bautizar a uno de ellos en absoluto y bajo condición a los restantes.

Se entiende por *monstruos* y *ostentos* —en el sentido que aquí nos interesa— los fetos engendrados por mujer que presentan aspecto de animal, o están destituidos en parte de figura humana, o presentan miembros multiplicados (v.gr., dos cabezas, tres brazos, etc.). Los que no ofrecen ninguna forma humana ni de bestia, apareciendo externamente como una masa informe de carne, reciben el nombre de *molas.*

[15] Cf. n.565 del primer volumen de esta obra.

[16] Cf. nuestra *Teología de la salvación* (BAC, n.147) n.187-191, donde hemos explicado ampliamente todo esto.

Los *monstruos* y *ostentos* han de ser bautizados, al menos, bajo la condición *si eres capaz*. Si aparecen varias cabezas con un solo tronco, hay que bautizar absolutamente una de ellas, y las otras bajo condición *(si no estás bautizado)*.

Las *molas* o masas de carne informe que van absorbiendo al feto hasta destruirle deben ser abiertas para ver si aún le contienen y bautizarle bajo condición: *si vives* o *eres capaz*. Sería inválido el bautismo administrado sobre la mola misma, ya que ciertamente no es el feto, aunque lo contenga.

52. Escolios. 1.° La operación cesárea en vida de la madre.

En vida de la madre, la operación cesárea es *lícita,* e incluso *obligatoria,* cuando se reúnan las condiciones siguientes:

1.ª Imposibilidad del parto normal (por estrechez de pelvis, etc.).

2.ª Posibilidad de salvar la vida de la madre y del hijo, ya que no es lícito jamás matar directamente a la madre para salvar al hijo, o al hijo para salvar a la madre. Por parte del hijo, se requiere que sea ya viable, o sea, que pueda ya vivir separado de su madre (después del séptimo mes). Y por parte de la madre, que tenga las fuerzas suficientes para poder resistir la operación, que cada vez resulta menos peligrosa por los grandes adelantos de la ciencia moderna.

3.ª Que, a juicio de los técnicos, no haya otra forma de bautizar al niño; lo cual casi nunca constará con certeza, ya que la mayor parte de las veces puede ser bautizado en el seno materno con sólida probabilidad. Claro está que, aun en este caso, no se podría practicar jamás ninguna operación directamente occisiva del feto (craneotomía, etc.), aunque constara con toda certeza que había sido debidamente bautizado en el seno materno [17].

Cuando se reúnan estas condiciones, la madre tiene *grave obligación de caridad* de dejarse practicar la operación cesárea para salvar la vida eterna de su hijo —y acaso también la temporal— aun a costa de las propias incomodidades y peligros. Sin embargo, si se sospecha que no será aceptada, se procederá con mucha prudencia al manifestar esta obligación a la madre enferma (v.gr., *aconsejándola* nada más), con el fin de no exponerla a morir en pecado, sin ventaja ninguna para el hijo.

b) Los niños expósitos y hallados

53. Generalmente, se entiende por *expósito* el niño recién nacido depositado por personas desconocidas en una *inclusa*. Y por *hallado,* el niño recién nacido encontrado en un paraje público donde le abandonaron sus padres.

He aquí lo que preceptúa el Código canónico:

[17] Cf. n.565 del primer volumen de esta obra.

e) Los dudosamente bautizados

57. Como ya hemos dicho, el bautismo válidamente recibido imprime en el alma un *carácter* indeleble, en virtud del cual no puede reiterarse jamás sin hacer injuria al sacramento. Pero como, por otra parte, el bautismo es absolutamente necesario para la salvación, cuando exista alguna duda *seria* y *razonable* sobre la existencia o validez de un bautismo dudoso, es lícito y obligatorio rebautizar bajo condición: *Si no estás bautizado...*

Examinemos en concreto los principales casos que pueden ocurrir con relación a los católicos y a los herejes convertidos.

Si se trata de católicos

Como principio general, no se puede rebautizar a nadie por el solo hecho de surgir alguna duda o sospecha escrupulosa e imprudente sobre la existencia o valor del bautismo recibido en la infancia, porque es un sacrilegio administrar un sacramento a un sujeto incapaz de recibirlo. Pero, si la duda es *seria* y *razonable,* se le podría y debería rebautizar *sub conditione,* ya que en este caso no se hace injuria al sacramento, que fue instituido en favor de los hombres.

Como ya hemos indicado en sus lugares, hay que volver a bautizar *sub conditione:*

a) A los que fueron bautizados en el seno de su madre o a medio nacer (a no ser, en este último caso, que hubieran sido bautizados en la *cabeza).*

b) A los niños expósitos o hallados.

c) A cualquier católico de cuyo bautismo se tenga *seria* y *razonable duda.* Si se trata de persona llegada ya al uso de razón, debe arrepentirse de sus pecados *antes* de recibir el bautismo *condicional;* y *después* de recibido debe confesar sus pecados y recibir *condicionalmente* la absolución de los mismos (por si acaso fue válido su primer bautismo y tenga necesidad del sacramento de la penitencia para que se le perdonen los pecados cometidos después de él).

Si se trata de herejes convertidos

Cuando un hereje o cismático se convierte al catolicismo después de haber sido bautizado en su respectiva secta, hay que proceder del siguiente modo:

1.º Si, hechas las debidas investigaciones, resulta que el bautismo recibido en la secta fue *ciertamente válido,* no se le puede bautizar de nuevo (cn.869). Para el ingreso en la Iglesia católica basta la absolución de las censuras en el fuero externo, impartida por el obispo o el sacerdote deputado para ello, a la que debe preceder la abjuración de la herejía y la profesión de fe ante el obispo o su delegado y dos testigos. Después de esto puede ya cualquier confesor oírle en confesión y absolverle de sus pecados y administrarle la sagrada comunión como a otro católico cualquiera.

2.º Si, hechas las debidas investigaciones, resulta que el bautis-

mo recibido en la secta fue *ciertamente inválido* —o no recibió ningún bautismo—, hay que bautizar *en absoluto* al neoconverso, sin que tenga que preceder al bautismo ninguna absolución o abjuración, porque el sacramento se lo borra absolutamente todo (con tal, naturalmente, que lo reciba con *arrepentimiento* de sus pecados).

3.º Si, hechas con diligencia las debidas investigaciones, permanece *dudoso* el bautismo recibido en la secta herética o cismática, procédase del siguiente modo:

a) Abjuración y profesión de fe, con la correspondiente absolución de las censuras en el fuero externo.

b) Bautismo *condicional* (previo arrepentimiento de los pecados).

c) Confesión sacramental con absolución *condicional* (por si acaso fue válido su primer bautismo y necesite el sacramento de la penitencia para el perdón de los pecados cometidos después de él).

ARTICULO VII

Cuestiones complementarias

Recogemos brevemente a continuación lo que dispone el nuevo Código canónico en torno a algunas cuestiones complementarias.

A) Ritos y ceremonias del bautismo

58. 1. **Necesidad del bautismo y lo esencial para la validez.** «El bautismo, que es la puerta de los demás sacramentos, es necesario para la salvación recibido realmente o, al menos, en el deseo. Por él los hombres se liberan de los pecados, se regeneran como hijos de Dios y, configurados con Cristo por un carácter indeleble, se incorporan a la Iglesia. Se confiere válidamente sólo mediante el lavado con agua verdadera y la debida forma de las palabras» (cn.849).

«El bautismo se administra según lo ordenado en los auténticos libros litúrgicos, excepto en caso de necesidad urgente, en el que deben observarse únicamente las cosas que se requieren para la validez del sacramento» (cn.850).

2. **Preparación para el bautismo.** «La celebración del bautismo debe prepararse convenientemente. Para ello:

1.º El adulto que intenta recibir el bautismo sea admitido al catecumenado y, en lo posible, sea llevado por varios grados a la iniciación sacramental, según el orden de iniciación establecido por la Conferencia Episcopal y las peculiares normas por ella dictadas.

2.º Cuando se trata del bautismo de párvulos, debe instruirse convenientemente a los padres y a los padrinos acerca de la significación de este sacramento y de las obligaciones que lleva consigo.

El párroco debe procurar esta instrucción por sí mismo o por otros, incluso con la común predicación, reuniendo varias familias y visitándolas en cuanto sea posible» (cn.851).

3. **El agua bautismal.** «Fuera del caso de necesidad, el agua empleada para la administración del bautismo ha de ser bendecida según lo ordenado en los libros litúrgicos» (cn.853).

4. **Modo de administrarlo.** «El bautismo se administra por *inmersión* o por *infusión,* observando las prescripciones de la Conferencia Episcopal» (cn.854).

5. **Imposición del nombre.** «Procuren los padres, los padrinos y el párroco que no se imponga al bautizando un nombre ajeno al sentido cristiano» (cn.855).

6. **Día del bautismo.** «Aunque el bautismo puede celebrarse cualquier día, se recomienda que, de ordinario, se celebre el domingo, y, si fuera posible, en la vigilia de Pascua» (cn.856).

7. **Lugar.** «Fuera del caso de necesidad, el lugar propio del bautismo es la iglesia o el oratorio.

Por regla general, el adulto debe ser bautizado en la propia iglesia parroquial, y los niños en la iglesia parroquial de sus padres. A no ser que una justa causa aconseje otra cosa» (cn.857).

«Fuera del caso de necesidad, no se administre el bautismo en las casas particulares, a no ser que, por grave causa, lo permita el ordinario del lugar» (cn.860,1.º).

«En los sanatorios u hospitales, si no dispone otra cosa el obispo diocesano, no se administre el bautismo, a no ser en caso de necesidad o cuando obligue a ello otra razón pastoral» (cn.860,2.º).

B) Los padrinos

59. Los padrinos. «En cuanto sea posible, désele al bautizando un padrino; al que corresponde, cuando el bautizando sea adulto, estar presente en su iniciación cristiana; y, si se trata de un niño, presentarlo al bautismo juntamente con sus padres y procurar que el bautizado lleve una vida cristiana y cumpla fielmente las obligaciones contraídas en él» (cn.872).

«Cada bautizando tenga un solo padrino o una sola madrina, o, a lo sumo, un padrino y una madrina» (cn.873).

60. Quiénes pueden ser padrinos. «Para ser admitido al cargo de padrino es necesario lo siguiente:

1.º Que sea designado por el mismo bautizando, por sus padres o los que hagan sus veces, o, a falta de éstos, por el párroco o el ministro, y tenga aptitud e intención de asumir este oficio.

2.º Tenga dieciséis años cumplidos, a no ser que el obispo dio-

cesano hubiera establecido otra cosa, o el párroco o el ministro admitieran, por justa causa, una excepción.

3.° Sea católico, confirmado, haya recibido ya la sagrada comunión y lleve una vida congruente con la fe y el oficio de padrino.

4.° Que no haya incurrido en ninguna pena canónica legítimamente declarada.

5.° Que no sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar» (cn.874,1.°).

«El bautizado perteneciente a una comunidad eclesial no católica sólo puede ser admitido a ser padrino junto con un padrino católico y únicamente en calidad de testigo» (cn.874,2.°).

C) Anotación y prueba del bautismo

61. Anotación y prueba del bautismo. «El que administra el bautismo procure que, si no está presente el padrino, haya, al menos, un testigo que pueda probar la administración del bautismo» (cn.875).

«Para comprobar que se ha celebrado el bautismo, si no perjudica a nadie, es suficiente la declaración de un testigo contra el cual no pueda ponerse tacha alguna, o el juramento del mismo bautizado, si éste recibió el bautismo siendo ya adulto» (cn.876).

«El párroco del lugar en el que se ha celebrado el bautismo debe inscribir diligentemente y sin demora, en el libro bautismal, los nombres de los bautizados, haciendo mención del ministro, los padres, padrinos y testigos (si los hay), así como del lugar y día de la administración del bautismo, indicando también el día y lugar del nacimiento» (cn.877,1.°).

«Si se trata de un hijo de madre soltera, debe consignarse el nombre de la madre, si es públicamente conocida su maternidad o si ella lo pide espontáneamente por escrito o ante dos testigos. Asimismo, debe consignarse el nombre del padre, si su paternidad consta por público documento o si él mismo lo pide en declaración hecha ante el párroco y dos testigos. En los demás casos inscríbase al bautizado como hijo de padre o padres desconocidos» (cn.877,2.°).

«Si se trata de un hijo adoptivo, inscríbase el nombre de los adoptantes, y también —al menos si así se hace en el acto civil de aquella región— el de los padres naturales, según lo manifestado en los dos números anteriores y habida cuenta de las disposiciones de la Conferencia Episcopal» (cn.877,3.°).

«Si el bautismo no fue administrado por el párroco propio ni en su presencia, el ministro del bautismo, cualquiera que sea, debe cuanto antes dar cuenta al párroco de la parroquia en la que se ha administrado el sacramento, para que lo anote en el libro bautismal, según la norma del canon 877,1.°» (cn.878). Esto se entiende también, naturalmente, del bautismo privado administrado, en caso de

urgencia, por un sacerdote o seglar. Hay que ponerlo en conocimiento del párroco.

62. Bendición de la mujer después del parto. Es costumbre piadosa y laudable —aunque no está preceptuada— que la madre de un nuevo vástago acuda al templo después del parto para dar gracias a Dios por el feliz alumbramiento y recibir la bendición especial que para ella señala el *Ritual Romano*. Esta bendición no es de derecho estrictamente parroquial, sino que puede darla cualquier sacerdote en cualquier iglesia u oratorio público.

TRATADO II

La confirmación

Entre los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, ocupa el segundo lugar la *confirmación,* no según el orden de dignidad o de necesidad, sino según el orden de naturaleza. Porque así como, en el orden y vida natural, después de la generación viene el aumento y la perfección, así en el orden sobrenatural, la espiritual regeneración (bautismo) se confirma y perfecciona por un nuevo sacramento (confirmación) antes de consumarse en el gran sacramento de la eucaristía, que constituye el fin y la plenitud de la vida cristiana sacramental.

Expondremos la *noción* y *existencia* del sacramento de la confirmación, su *esencia, efectos, ministro, sujeto* y principales *cuestiones complementarias.*

ARTICULO I

Noción y existencia

Sumario: Daremos la definición *nominal* y la *real,* demostrando después la *existencia* de la confirmación como verdadero sacramento instituido por Cristo.

63. 1. **El nombre.** El sacramento de la confirmación ha recibido varios nombres a través de los siglos. Y así:

a) POR RAZÓN DE LA MATERIA, la Iglesia primitiva y los escritores antiguos le designaban con la fórmula *imposición de las manos* (χειροτεσία) (cf. Act 8,17; 19,6; Hebr 6,2), lo mismo que a los sacramentos de la penitencia y orden sacerdotal. San Pablo le llama también *unción* o *crisma* (2 Cor 1,21), y los Santos Padres aluden a él como «sacramento del crisma y de la unción», «misterio de la unción», «crisma santo», «crisma de salvación», etc. (χρῖσμα, τὸ μύρον, etc.).

b) POR RAZÓN DE LA FORMA Y DEL CARÁCTER QUE IMPRIME, se le llama *sello* (σφραγίς).

c) POR RAZÓN DE LA GRACIA QUE CONFIERE, se le llama *perfección, consumación* y *confirmación* (τελείωσις, βεβαίωσις). Este último nombre es el que se impuso definitivamente en la Iglesia latina, sobre todo desde el siglo V en adelante.

64. 2. **La realidad.** Vamos a dar la doble definición: *metafísica* y *física*.

a) **Definición metafísica:** *Signo sagrado que robustece espiritualmente al cristiano.*

El *género* de la definición lo expresan las palabras «signo sagrado», y la *diferencia específica,* las restantes.

Fórmulas equivalentes son éstas: *Sacramento de la espiritual corroboración. Signo práctico de la gracia corroborante. Signo y causa de la gracia corroborante.*

Santo Tomás usa las fórmulas: *Sacramento de la plenitud de la gracia* o *de la perfecta edad de la vida espiritual*[1], que expresan la misma realidad.

b) **Definición física:** *Sacramento de la Nueva Ley instituido por Nuestro Señor Jesucristo en el que, por la imposición de las manos y la unción con el crisma bajo la fórmula prescrita, se da al bautizado el Espíritu Santo, la gracia y el carácter sacramental para robustecerle en la fe y confesarla valientemente como buen soldado de Cristo.*

En esta definición se recogen todos los elementos fundamentales de la teología de este sacramento, a saber:

a) Género del mismo: *sacramento de la Nueva Ley.*

b) Autor: *instituido por Nuestro Señor Jesucristo.*

c) Materia: en el que, por *la imposición de las manos* y *la unción con el crisma.*

d) Forma: *bajo la fórmula prescrita.*

e) Sujeto: *se da al bautizado.*

f) Efectos: *el Espíritu Santo, la gracia y el carácter sacramental.*

g) Finalidad: *para robustecerle en la fe y confesarla valientemente como buen soldado de Cristo.*

En sus lugares correspondientes explicaremos más despacio todo esto.

65. 3. **Existencia.** Vamos a demostrarla teológicamente en forma de conclusión. Hela aquí:

Conclusión. La confirmación es un verdadero sacramento de la Nueva Ley instituido por Nuestro Señor Jesucristo. (De fe divina, expresamente definida.)

ERRORES. Lo niegan, entre otros herejes, los protestantes y modernistas.

[1] Cf. III,72,1c et ad 2.

a) Lutero considera la confirmación como «cierta ceremonia eclesiástica».

b) Calvino la identifica con la profesión de fe que los niños bautizados solían hacer ante el obispo al llegar al uso de razón. Cuando cesó esta costumbre, la Iglesia instituyó la confirmación como sacramento, con injuria para el bautismo, puesto que viene a perfeccionarlo.

c) Los modernistas afirman que en el cristianismo primitivo no se da distinción entre el bautismo y la confirmación (D 2044).

PRUEBAS. Contra todos estos errores, he aquí las pruebas de la doctrina católica:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. Consta expresamente en la Sagrada Escritura que los apóstoles comunicaban a los fieles el Espíritu Santo por un rito sacramental distinto del bautismo. He aquí algunos textos:

«Pues aún no había venido (el Espíritu Santo) sobre ninguno de ellos; sólo *habían sido bautizados* en el nombre del Señor Jesús. Entonces les *impusieron las manos* y recibieron el Espíritu Santo» (Act 8,16-17).

«Al oír esto, *se bautizaron* en el nombre del Señor Jesús. E *imponiéndoles Pablo las manos,* descendió sobre ellos el Espíritu Santo» (Act 19,6).

En estos lugares aparece claro que el bautismo es distinto de la *imposición de las manos,* por la que recibían los fieles el Espíritu Santo. Aquí encontramos todas las características de un verdadero y auténtico rito sacramental, a saber:

a) *Signo sensible:* la imposición de las manos.

b) *Que confiere la gracia «ex opere operato»:* recibían infaliblemente el Espíritu Santo, que es inseparable de la gracia.

c) *Distinto del bautismo,* puesto que los apóstoles imponían las manos *sobre los ya bautizados.*

d) *Distinto del orden sacerdotal,* puesto que imponían las manos a todos, tanto hombres como mujeres (el sacramento del *orden* es exclusivo de los varones).

e) *Instituido por Cristo,* porque solamente El puede instituir signos *causativos de la gracia,* no los apóstoles.

f) *Permanentemente,* porque su administración no está limitada a una época determinada, sino que se extiende, de suyo, a todas las épocas y a todos los cristianos.

2.ª LA DIVINA TRADICIÓN. Son innumerables los textos de los Santos Padres alusivos al sacramento de la confirmación directa o indirectamente. En San Clemente Romano, Hermas, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Cipriano, San Clemente de Alejandría, San Hilario, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio Nacianceno, etc., se encuentran todos

los elementos del sacramento de la confirmación, como distinto del bautismo y del orden sacerdotal.

3.ª El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió solemnemente, contra los protestantes, las siguientes declaraciones dogmáticas:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos *todos* por Jesucristo Nuestro Señor o que son más o menos de siete, a saber: bautismo, *confirmación*, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, orden y matrimonio; o también que alguno de éstos no es *verdadera y propiamente sacramento*, sea anatema» (D 844).

«Si alguno dijere que la *confirmación* de los bautizados es ceremonia ociosa y no más bien *verdadero y propio sacramento*, o que antiguamente no fue otra cosa que una especie de catequesis por la que los que estaban próximos a la adolescencia exponían ante la Iglesia la razón de su fe, sea anatema» (D 871).

«Si alguno dijere que hacen injuria al Espíritu Santo los que atribuyen virtud alguna al sagrado crisma de la confirmación, sea anatema» (D 872).

4.ª La razón teológica. Ya hemos dicho en algún otro lugar que, tratándose de realidades *sobrenaturales*, cuya institución depende del beneplácito de Dios, la razón natural no puede por sí misma demostrar su existencia, sino que ha de atenerse a los datos positivos que le suministre la divina revelación, contenida en las Sagradas Escrituras y en la tradición católica. Sin embargo, una vez conocida su existencia por la divina revelación, puede la razón humana señalar la armonías y conveniencias que en ella resplandecen. He aquí cómo expone Santo Tomás de Aquino las relativas al sacramento de la confirmación:

«Los sacramentos de la Nueva Ley se ordenan a especiales efectos de la gracia; por lo mismo, donde ocurra algún especial efecto de la gracia, se ordena allí algún sacramento especial. Y como quiera que las cosas sensibles y corporales actúan a semejanza de las espirituales e inteligibles, podemos percibir por lo que ocurre en las cosas corporales lo que debe haber de especial en la vida espiritual.

Ahora bien: es manifiesto que en la vida corporal constituye cierta perfección especial el hecho de que el hombre alcance la edad perfecta, de suerte que pueda realizar las acciones que corresponden al hombre perfecto. Y por eso, además de la generación, por la cual se recibe la vida corporal, existe el crecimiento y el aumento, por el que se alcanza la edad perfecta. Esto mismo ocurre en la vida espiritual: el hombre recibe la vida por el *bautismo*, que es una espiritual regeneración; y en la *confirmación* recibe como la edad perfecta en la vida espiritual. Y por ello es claro y manifiesto que la confirmación es un sacramento especial» [2].

[2] III,72,1.

66. Escolio. ¿En qué momento y lugar instituyó Nuestro Señor Jesucristo el sacramento de la confirmación?

Nada sabemos con certeza, ya que nada nos dice sobre esto la Sagrada Escritura ni la divina tradición.

Algunos teólogos dijeron, aunque sin suficiente fundamento, que lo instituyó Cristo cuando impuso sus manos sobre los pequeñuelos (Mt 19,13-15; Mc 10,13-16).

Santo Tomás dice que lo instituyó cuando prometió a sus apóstoles que les enviaría el Espíritu Santo (Io 16,7), aunque no empezó a regir hasta después de Pentecostés[3].

La mayor parte de los teólogos creen que fue instituido por Cristo después de su resurrección y antes de su ascensión, o sea, durante los cuarenta días que permaneció en la tierra después de resucitado, en los que apareció con frecuencia a sus discípulos y habló con ellos «de las cosas relativas al reino de Dios» (Act 1,3). Y es probable que lo instituyera tan sólo *genéricamente,* o sea, dando la idea fundamental, pero dejando a la Iglesia la facultad de señalar más en concreto sus elementos constitutivos y las condiciones necesarias, incluso bajo pena de nulidad (cf. n.24 concl.4.ª).

ARTICULO II

Esencia del sacramento de la confirmación

Como ya dijimos, los sacramentos se constituyen en su ser físico por su materia y su forma. Vamos, pues, a examinar las correspondientes al sacramento de la confirmación.

A) Materia

67. En los sacramentos cabe distinguir la materia remota y la próxima. He aquí las relativas al sacramento de la confirmación.

a) Materia remota

Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión. La materia remota del sacramento de la confirmación es el crisma consagrado por el obispo.

Consta por el decreto de Eugenio IV a los armenios, dado por el concilio de Florencia (D 697), y por la práctica universal de la Iglesia latina, sancionada por el Código canónico (cn.880).

[3] Cf. III,72 1 ad 1.

Nótese lo siguiente:

1.º *El crisma* se compone de *aceite de olivas* y de *bálsamo.*

a) *El aceite es esencial para el sacramento,* y por cierto el aceite *de olivas* —que es el aceite propiamente dicho—, por el cual se significa la gracia del Espíritu Santo, que nos infunde Cristo como Cabeza del Cuerpo místico, cuyos miembros somos.

b) *El bálsamo*[4], que perfuma al aceite y lo vuelve incorruptible, significa el buen olor de Cristo, propio de los cristianos, y la vida que deben vivir, exenta de la corrupción de los vicios. No consta con certeza que sea *esencial* para el sacramento, pero ciertamente es necesario, al menos *con necesidad de precepto.* No se requiere determinada *cualidad* o *cantidad* de bálsamo. Es suficiente cualquier bálsamo de cualquier región o especie; y basta una pequeña cantidad del mismo, con tal que sea suficiente para perfumar el aceite.

2.º *El crisma ha de ser consagrado por el obispo,* aun cuando, por concesión del derecho o por indulto apostólico, administre la confirmación un simple presbítero (cn.880,2.º). Esta condición se requiere, al parecer, para la *validez* del sacramento.

El crisma para la confirmación debe ser bendecido por el bispo con la *bendición especial* que le constituye materia propia de la confirmación. Sin embargo, no consta con absoluta certeza que esta bendición *especial* se requiera para la validez del sacramento. Por lo que en el artículo de la muerte, si faltase el crisma, podría administrarse *sub conditione* la confirmación con materia dudosa, o sea, con el óleo de los enfermos o de los catecúmenos[5].

Para la licitud se requiere el crisma *reciente* consagrado por el obispo. Sin embargo, en caso de urgente necesidad, es lícito, a falta del nuevo, administrar el sacramento con el crisma viejo. Así lo dispone el canon 847 en la siguiente forma:

«En la administración de los sacramentos en los que se emplean sagrados óleos, el ministro debe usar óleos procedentes de olivas o de otras plantas expresas y consagrados o bendecidos recientemente por el obispo. Los viejos no se usen, a no ser en caso de necesidad» (cn.847,1.ª).

«El párroco debe pedir los sagrados óleos a su propio obispo, y conservarlos con toda solicitud y diligencia» (cn.847,2.º).

b) Materia próxima

Como es sabido, la materia próxima consiste, en general, en la *aplicación* de la materia remota al sujeto que recibe el sacramento. He aquí, en forma de conclusión, la relativa a la confirmación.

[4] *Químicamente,* se entiende por bálsamo la sustancia líquida y aromática que fluye de diversos árboles y que, después de espesada lentamente por la acción del aire, contiene aceite esencial, resina y ácido benzoico o cinámico.

[5] Cf. SAN ALFONSO, *Theologia moralis* l.6 n.163; CAPPELLO, *De sacramentis* I,191,6.

Conclusión. La materia próxima de la confirmación es la unción de la frente con el crisma a modo de cruz, hecha inmediatamente con la mano misma del ministro, impuesta debidamente sobre la cabeza del confirmando (cn.880,1.º).

Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

UNCIÓN DE LA FRENTE, para significar que el confirmando no debe avergonzarse de confesar públicamente la fe de Cristo. Se requiere, muy probablemente, para la *validez* que la unción se haga *en la frente;* por lo que, si se hubiera hecho en cualquier otra parte (v.gr., en la mejilla), el sacramento sería dudoso, y habría que repetirlo *sub conditione.*

Son muy hermosas las razones de conveniencia que señala Santo Tomás para explicar la unción en la frente. Helas aquí:

«Como hemos dicho, en este sacramento, el hombre recibe el Espíritu Santo para robustecerse en la lucha espiritual, con el fin de que pueda confesar valientemente la fe de Cristo contra todos sus adversarios. Es, pues, muy conveniente que se le unja la frente con el crisma a modo de cruz, y esto por dos razones. La primera, porque se le marca con el signo de la cruz, como al soldado con el escudo de su jefe, lo cual debe aparecer clara y manifiestamente al exterior. Ahora bien: entre todos los lugares del cuerpo humano, el más patente y manifiesto es la frente, que casi nunca se cubre. Y por ello se unge al cristiano en la frente con el crisma, para que muestre clara y manifiestamente su condición de cristiano, así como los apóstoles, al recibir el Espíritu Santo, salieron del cénaculo donde estaban escondidos y se manifestaron públicamente como discípulos de Cristo.

La segunda razón es porque hay dos cosas que impiden a algunos la libre confesión del nombre de Cristo, a saber: el temor y la vergüenza. El signo de estas dos cosas se manifiesta principalmente en la frente, ya que el que teme palidece y el que se avergüenza enrojece. Y por ello, al cristiano se le unge en la frente, para que ni por el temor ni por la vergüenza deje de confesar jamás el nombre de Cristo»[6].

CON EL CRISMA A MODO DE CRUZ, para significar que el confirmando queda marcado con la señal de Cristo, en cuya milicia ingresa como soldado. Es muy probable también que la unción a modo de cruz se requiera para la *validez* del sacramento, por lo que el ministro procurará recoger cuidadosamente con su pulgar derecho la cantidad de crisma suficiente para poder trazar por entero la señal de la cruz sobre la frente del confirmando.

HECHA INMEDIATAMENTE CON LA MANO MISMA DEL MINISTRO, o sea, sin utilizar ningún instrumento. Es necesario para la *validez* del sacramento, según la sentencia más probable.

[6] III,72,9.

IMPUESTA DEBIDAMENTE SOBRE LA CABEZA DEL CONFIRMANDO. Es la condición más esencial y necesaria para la *validez* del sacramento, ya que los apóstoles administraban el sacramento de la confirmación con la sola imposición de las manos, y en los primeros siglos de la Iglesia se practicó también así.

La forma de administrar válidamente el sacramento es muy sencilla y sin complicación alguna. El obispo —o el sacerdote debidamente autorizado— moja su pulgar derecho en el sagrado crisma e, imponiendo su mano derecha sobre la cabeza del confirmando, le unge la frente a modo de cruz con el crisma que lleva en el dedo pulgar, al mismo tiempo que pronuncia la fórmula sacramental.

B) Forma

68. La forma del sacramento de la confirmación en la Iglesia latina es la siguiente:

N., recibe por esta señal el don del Espíritu Santo. (Y el confirmando responde: **Amén.)**

En la Iglesia católica griega, la forma es la siguiente: **Signaculum doni Spiritus Sancti** (Señal del don del Espíritu Santo). Es válida en su rito, según declaró expresamente Benedicto XIV[7].

La *validez* de ambas formas en sus respectivos ritos es una prueba más de que Cristo instituyó este sacramento en forma *genérica,* dando a la Iglesia la facultad de determinar en concreto la forma de su administración, que puede ser distinta en uno y otro rito.

ARTICULO III

Efectos

69. El sacramento de la confirmación produce en el que lo recibe dignamente los siguientes principales efectos:

1.º CONFIERE PLENÍSIMAMENTE EL DON DEL ESPÍRITU SANTO. Como es sabido, toda alma en gracia es templo de la Santísima Trinidad y sagrario del Espíritu Santo, según consta expresamente por la divina revelación (Io 14,23; 1 Cor 3,16). Pero esta inhabitación de las divinas personas se perfecciona y echa más hondas raíces al aumentar en el alma el grado de gracia, sea cual fuere la causa que haya determinado ese aumento[8]. Ahora bien: los sacramentos fueron instituidos por Cristo precisamente para darnos o aumentarnos la gracia

[7] En su encíclica *Ex quo primum,* del 1 de marzo de 1756.

[8] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC, 5.ª ed.) ns.40-48, donde hemos explicado ampliamente el misterio de la inhabitación trinitaria en el alma.

santificante. Luego todos ellos producen en el alma un aumento o perfección del misterio adorable de la divina inhabitación, sobre todo la *eucaristía,* que nos da las tres divinas personas de una manera realísima, como veremos en su lugar correspondiente (cf. n.138), y la *confirmación,* que nos confiere la plenitud de la vida cristiana y nos da de una manera especialísima el gran don del Espíritu Santo, como expresa claramente la fórmula de administrar este sacramento.

2.º AUMENTA LA GRACIA SANTIFICANTE —efecto propio en todos los sacramentos—, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que se infunden juntamente con la gracia y crecen con ella proporcionalmente como los dedos de una mano.

3.º CONFIERE LA GRACIA SACRAMENTAL propia y específica de este sacramento, que es la gracia *confortante o corroborativa,* que fortalece el alma para confesar valiente y públicamente la fe ante los hombres y defenderla contra sus adversarios.

4.º DA DERECHO A LAS GRACIAS ACTUALES que durante toda la vida sean necesarias para esa confesión y defensa de la fe.

5.º IMPRIME CARÁCTER INDELEBLE en el alma del que lo recibe válidamente (aunque lo recibiera en pecado mortal, ya que el *carácter* es separable de la gracia), en virtud del cual el bautizado se hace *soldado de Cristo* y recibe la potestad de confesar oficialmente *(ex officio)* la fe de Cristo y de recibir las cosas sagradas de una manera más perfecta. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina tan interesante y sugestiva:

«Por el sacramento de la confirmación se da al hombre potestad espiritual para ciertas acciones sagradas distintas de aquellas para las que ya recibió potestad en el bautismo. Porque en el bautismo recibe la potestad para realizar aquellas cosas que pertenecen a la propia salvación en el orden puramente individual; pero en la confirmación recibe la potestad para realizar las cosas relativas a la lucha espiritual contra los enemigos de la fe. Como aparece claro en el caso de los apóstoles, quienes, antes de recibir la plenitud del Espíritu Santo, estaban encerrados en el cenáculo *perseverando en la oración* (Act 1,13-14), y cuando salieron de allí no se avergonzaron de confesar públicamente la fe, incluso contra los enemigos de la misma»[9].

[9] III,72,5.

Al contestar a las objeciones, añade el Doctor Angélico algunos detalles interesantes que acaban de redondear la doctrina. Helos aquí:

«La lucha espiritual contra los enemigos *invisibles* corresponde a todos los cristianos; pero la lucha contra los enemigos *visibles,* o sea, contra los que persiguen la fe cristiana, confesando el nombre de Cristo, es propia de los confirmados, que han llegado espiritualmente a la edad viril» (ad 1).

«Todos los sacramentos son ciertas profesiones de fe. Y así como el bautizado recibe la potestad espiritual para confesar la fe por la recepción de los demás sacramentos, así el confirmado la recibe para confesar públicamente, con la palabra y como *por oficio,* la fe de Cristo» (ad 2).

El carácter de la confirmación presupone necesariamente el del bautismo, ya que es imposible llegar a la edad viril antes de haber nacido. Por lo mismo, si alguien fuera confirmado antes de recibir el bautismo, nada absolutamente recibiría, y habría que confirmarlo otra vez después de haber sido bautizado [10].

Es de fe, por expresa definición del concilio de Trento, que el sacramento de la confirmación imprime un carácter indeleble en el alma (D 852). En virtud de este carácter, no puede repetirse la administración de este sacramento al que ya lo haya recibido *válidamente* una sola vez (ibid.).

ARTICULO IV

Ministro

70. El Código canónico señala taxativamente y con toda clase de detalles lo relativo al ministro ordinario y extraordinario de la confirmación. Nos limitamos a recoger aquí sus disposiciones.

«El ministro ordinario de la confirmación es el obispo; pero confiere también válidamente este sacramento el presbítero que goce de dicha facultad en virtud del derecho común o por peculiar concesión de la autoridad competente» (cn.882).

«Gozan *por el mismo derecho* de la facultad de administrar la confirmación:

[10] Cf. III,72,6.

1.º Los equiparados por el derecho al obispo diocesano, dentro de su jurisdicción.

2.º Con relación a la persona de que se trata, el presbítero que, en virtud de su oficio o por mandato del obispo diocesano, bautiza al ya salido de la infancia o, ya bautizado, admite a la plena comunión de la Iglesia católica.

3.º Con relación a los que están en peligro de muerte, el párroco o incluso cualquier sacerdote» (cn.883).

«El obispo diocesano administre por sí mismo la confirmación o procure que lo haga otro obispo. Y si la necesidad así lo requiera, puede conceder la facultad a uno o varios determinados sacerdotes para que administren este sacramento» (cn.884,1.º).

«Con grave causa, el obispo y el presbítero que en virtud del derecho o por peculiar concesión goza de la facultad de confirmar, pueden, en casos singulares, asociarse a otros presbíteros para que administren el sacramento» (cn.884,2.º).

«El obispo diocesano tiene obligación de procurar que reciban el sacramento de la confirmación los súbditos que lo pidan recta y razonablemente» (cn.885,1.º).

«Lo mismo debe hacer el presbítero que goce de la debida facultad con relación a aquellos en cuyo favor se le concedió» (cn.885,2.º).

«El obispo legítimamente administra en su diócesis el sacramento de la confirmación incluso a los fieles no súbditos suyos, a no ser que lo impida la expresa prohibición de su propio ordinario» (cn.886,1.º).

«Para administrar legítimamente el sacramento de la confirmación en una diócesis ajena, el obispo necesita la licencia, al menos razonablemente presunta, del obispo diocesano, a no ser que se trate de sus propios súbditos» (cn.886,2.º).

«El presbítero que goce de la facultad de administrar la confirmación puede, en el territorio a él designado, administrarlo lícitamente incluso a los extraños, a no ser que lo impida el ordinario propio de ellos. Pero en territorio ajeno no puede administrarlo válidamente a nadie, fuera del peligro de muerte» (cn.887).

«Dentro del territorio en que pueden administrar la confirmación, los ministros pueden administrarlo incluso en los lugares exentos» (como son las iglesias de ciertas órdenes religiosas) (cn.888).

ARTICULO V

Sujeto

71. Trasladamos aquí la legislación oficial de la Iglesia, con algunos breves comentarios.

a) ¿Quién es?

Canon 889. «1.º Es sujeto capaz de recibir el sacramento de la confirmación todo bautizado no confirmado todavía y sólo él.

2.º Fuera del peligro de muerte, para recibir lícitamente el sacramento de la confirmación se requiere, si tiene uso de razón, que esté convenientemente instruido, bien dispuesto y que pueda renovar las promesas del bautismo».

La razón de la necesidad de estar bautizado es porque el bautismo es la puerta y condición indispensable para la recepción de los demás sacramentos. Por eso no basta poseer la gracia santificante (v.gr., por el bautismo de deseo), sino que es preciso haber recibido el bautismo de *agua,* único que es sacramento e imprime el carácter de cristiano.

Para la *licitud* y recepción fructuosa de la confirmación se requiere estar en gracia de Dios (sería sacrilegio lo contrario, por tratarse de un sacramento de vivos). No obstante, si una persona en pecado mortal se acercase de buena fe a recibir la confirmación (v.gr., ignorando que se encuentra en pecado grave y llevando, al menos, *atrición sobrenatural* de sus pecados), recibiría la gracia santificante, actuando en este caso la confirmación como si fuese un sacramento de muertos (cf. n.16).

Si el confirmando tiene uso de razón, se requiere que esté convenientemente instruido, sabiendo, al menos, las cosas necesarias con necesidad de medio para la salvación (Dios-Trinidad-Encarnación) y que la confirmación «es el sacramento que nos aumenta la gracia del Espíritu Santo para fortalecernos en la fe y hacernos soldados y apóstoles de Cristo» (catecismo español unificado).

b) Obligación de recibirlo

Canon 890. «Los fieles tienen obligación de recibir este sacramento oportunamente. Procuren los padres, los pastores de almas, sobre todo los párrocos, que los fieles sean instruidos convenientemente y lo reciban a su debido tiempo».

No consta con certeza que haya obligación *grave* de recibir ese sacramento en circunstancias ordinarias, aunque no faltan teólogos que lo afirman fundados en serias razones. Pero sería indudablemente pecado *mortal* omitirlo por menosprecio del sacramento o si hubiera peligro de perder la fe o de escandalizar a los demás. Y, aun sin estas circunstancias, su omisión voluntaria es una grandísima falta de caridad para

consigo mismo, por los extraordinarios beneficios espirituales de que se priva al omitirlo.

La obligación que se impone a *los párrocos* de procurar que los fieles reciban oportunamente este sacramento es, de suyo, grave.

c) Edad

Canon 891. «El sacramento de la confirmación adminístrese a los fieles hacia la edad de la discreción, a no ser que designe otra edad la Conferencia Episcopal, o haya peligro de muerte, o, a juicio del ministro, aconseje otra cosa grave causa».

Según la mente de este canon y la práctica general de la Iglesia, la confirmación debe recibirse hacia los siete años, aproximadamente, y, a ser posible, antes de recibir la primera comunión, ya que ése es el orden lógico entre el bautismo, confirmación y eucaristía [11]. Pero puede haber circunstancias especiales que aconsejen otra cosa. Y así:

a) Si el párvulo bautizado se encuentra en peligro de muerte, debe administrársele la confirmación, que le aumentará el grado de gracia y, por consiguiente, el grado de gloria en el cielo. Y si tiene la suficiente discreción para distinguir la eucaristía del pan material y adorarla reverentemente, debe dársele la primera comunión en forma de viático, aunque no haya llegado todavía al uso de razón (cn.913). Es una lástima que, por no saber estas cosas, muchas familias cristianas dejen morir a sus pequeñuelos sin estos dos sacramentos, que les hubieran aumentado el grado de gracia y el de felicidad eterna en el cielo.

b) Aun fuera del peligro de muerte, puede administrarse la confirmación antes de los siete años, si el ministro juzga conveniente hacerlo por justas y graves causas (v.gr., si el obispo ha de ausentarse por largo tiempo de la diócesis o prevé que quedará legítimamente impedido) (cn.889-91).

c) En España, Hispanoamérica y Filipinas puede conservarse la antiquísima costumbre de administrar la confirmación antes del uso de razón, si bien la Santa Sede desea que vaya prevaleciendo la ley general de recibirla después de conveniente instrucción catequística y, en cuanto sea posible, antes de la primera comunión.

[11] Lo dice expresamente el concilio de Florencia en el *Decreto pro Armeniis* (D 695) y el *Catecismo Romano* de San Pío V (*De sacramentis in genere* n.21). Santo Tomás lo explica del siguiente modo: «Es manifiesto que el bautismo es el primero, por ser una espiritual regeneración; luego viene la confirmación, que se ordena a la formal perfección de la virtud, y después la eucaristía, que se ordena a la consecución del fin» (III,65,2).

ARTICULO VI

Cuestiones complementarias

Sumario: Hablaremos de los *ritos y ceremonias* de la confirmación, del *tiempo y lugar* en que debe administrarse, del *padrino* y de la *anotación y prueba* de haberla recibido.

A) Ritos y ceremonias

72. 1. **El rito** que ha de observarse en la administración de este sacramento figura con toda clase de detalles en el *Pontifical Romano* que usan los obispos.

2. **Las ceremonias** de la administración son muchas, aunque no todas obligan con la misma gravedad. Y así:

a) Por cualquier *justa causa,* puede el obispo confirmar sin mitra ni báculo, poniéndose el roquete y la estola, y aun la estola sola (en privado). El simple sacerdote facultado usará alba (o sobrepelliz) y estola, sin ninguna insignia episcopal.

b) No son esenciales al sacramento la *extensión de las manos* al principio de la ceremonia y la *bendición* que se imparte al final; pero no deben omitirse jamás y deben estar presentes todos los confirmados.

c) Puede el obispo imponer al confirmado un *nombre* distinto del que ya recibió en el bautismo; y es conveniente que lo persuada así a los que hubieren recibido al bautizarse un nombre profano o indecoroso.

B) Tiempo y lugar

73. He aquí las disposiciones del Código canónico:

1. **Tiempo.** Puede administrarse *a cualquier hora,* por la mañana o por la tarde, de día o de noche.

2. **Lugar.** «Es conveniente que el sacramento de la confirmación se celebre en la iglesia y dentro de la misa. Sin embargo, por causa justa y razonable, puede administrarse fuera de la misa y en cualquier lugar digno» (cn.881).

Dentro de los confines de su diócesis, puede el obispo administrar la confimación aun en los lugares exentos.

Como es sabido, son lugares exentos de la jurisdicción del obispo las iglesias propias de las órdenes religiosas.

C) Padrino

74. Lo que hemos expuesto al tratar de los padrinos del bautismo, puede y debe aplicarse, con la debida discreción, a los de la confirmación. He aquí la legislación oficial de la Iglesia acerca de ellos:

Canon 892. «En lo posible, cada confirmando tenga su padrino, a quien incumbe procurar que el confirmado se conduzca como verdadero testigo de Cristo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al sacramento».

Canon 893. «Para que alguien pueda ser padrino de la confirmación es necesario que reúna las condiciones exigidas para serlo en el bautismo».

«Es conveniente que el padrino de la confirmación sea el mismo que lo fue en el bautismo».

La obligación de procurar la educación cristiana del apadrinado es, de suyo, *grave;* pero, si es hijo de padres piadosos o recibe educación cristiana por cualquier otro conducto (v.gr., en un colegio religioso), pueden los padrinos del bautismo o de la confirmación considerarse exentos del cumplimiento personal de este deber.

D) Anotación y prueba de la confirmación

75. He aquí lo que dispone el Código canónico:

Canon 894. «Para probar la administración de la confirmación obsérvese lo que ya se dijo con relación al bautismo» (cn.876).

Canon 895. «En el libro de confirmados de la curia diocesana anótese el nombre de los confirmados, el del ministro, el de los padres y padrinos y el lugar y día de la administración. O, si así lo dispone la Conferencia Episcopal o el obispo diocesano, en el libro del archivo parroquial, que debe conservarse. El párroco debe comunicar la administración de la confirmación al párroco del bautismo, para que se haga debida anotación en el libro de los bautizados».

Canon 896. «Si no estuviera presente el párroco del lugar, el ministro debe comunicárselo cuanto antes por sí mismo o por otro».

TRATADO III

La eucaristía

INTRODUCCION

76. Después del bautismo y de la confirmación, el orden lógico de los sacramentos nos lleva a tratar de la eucaristía. En los catecismos populares suele enunciarse en tercer lugar la *penitencia* y en cuarto la *eucaristía,* sin duda para sugerir a los fieles que antes de comulgar es preciso confesar los pecados que se tengan. Pero, *de suyo,* o sea, por la naturaleza misma de las cosas, la eucaristía es anterior a la penitencia, ya que viene a *alimentar* la vida sobrenatural recibida en el bautismo y corroborada en la confirmación. Sólo accidentalmente, o sea, en el supuesto de haber pecado gravemente, habría que alterar este orden, anteponiendo la penitencia a la eucaristía [1].

Hemos llegado a la parte más sublime y espiritual de la teología sacramentaria. La eucaristía es un memorial vivo y perenne de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo, el testimonio supremo de su infinito amor a los hombres y la fuente ubérrima e inagotable de nuestra vida sobrenatural.

La orientación y enfoque del tratado de la eucaristía es muy vario entre los autores, aunque es muy frecuente dividirlo en dos grandes partes: la eucaristía *como sacramento* (la sagrada comunión) y *como sacrificio* (la santa misa). A nosotros nos parece que el orden lógico exige la inversión de los términos, y ello por muchas razones. He aquí las principales:

a) El sacrificio del altar nos trae la eucaristía como sacramento, y no al revés.

b) Cristo es antes hostia que manjar, se ofrece al Padre antes de dársenos a nosotros.

c) La comunión es un complemento *integral* del sacrificio, y no al revés.

[1] Cf. III,65,2 ad 4. Y en n.8 de este volumen, donde hemos expuesto el orden de los sacramentos.

d) La mejor manera de comulgar, la más natural y litúrgica, es recibiéndola dentro de la santa misa con hostias consagradas en ella.

Nosotros seguiremos este orden lógico, que es también el del Código oficial de la Iglesia (cf. cn.897ss). Pero creemos oportuno anteponer una exposición dogmática suficientemente amplia sobre *la eucaristía en general,* donde estudiaremos la noción y existencia de la eucaristía, sus elementos constitutivos, la presencia real de Cristo por la transustanciación eucarística y el modo con que está presente debajo de las especies sacramentales. A continuación estudiaremos la eucaristía como sacrificio (santa misa) y como sacramento (sagrada comunión), recogiendo en esta última sección las cuestiones relativas a la custodia y culto de la sagrada eucaristía.

He aquí, pues, las tres secciones en que vamos a dividir el tratado de la eucaristía:

1.ª La eucaristía en general.
2.ª La eucaristía como sacrificio.
3.ª La eucaristía como sacramento.

SECCION I

La eucaristía en general

Dividiremos esta primera sección en cuatro capítulos, con arreglo al siguiente orden:

1.° Noción y existencia de la eucaristía.
2.° Elementos constitutivos.
3.° La presencia real de Cristo en la eucaristía.
4.° Ministro de la eucaristía.

CAPITULO I

Noción y existencia de la eucaristía

Vamos a exponer brevemente los distintos *nombres* que ha recibido la eucaristía en el transcurso de los siglos, las principales *figuras* que la anunciaron en el Antiguo Testamento y la *existencia* de la misma como verdadero sacramento instituido por Nuestro Señor Jesucristo.

A) Nombres

77. Son innumerables los nombres que ha recibido la eucaristía en las sagradas páginas y en la tradición cristiana. He aquí los principales:

a) EN LA SAGRADA ESCRITURA se la llama «pan del cielo..., pan de vida..., pan vivo que ha bajado del cielo» (Io 6,32.35.51); «cena del Señor» (1 Cor 11,20); «cáliz de bendición..., comunión de la sangre de Cristo..., comunión del cuerpo del Señor» (1 Cor 10,16); «fracción del pan» (Act 2,42), etc.

b) Los SANTOS PADRES la llaman frecuentemente *eucaristía* (vocablo griego que significa «acción de gracias»), aludiendo a que Cristo dio gracias a su Eterno Padre al instituirla y a que nosotros debemos dar gracias a Dios al recibirla. Es el nombre que ha prevaleci-

do entre el pueblo cristiano, aunque se la conoce también con otros muchos; v.gr., Santísimo Sacramento, sacramento del altar, sagrada comunión, pan de los ángeles, pan del alma, vino que engendra vírgenes, santo viático, etc.

B) Figuras y símbolos

78. Como es sabido, los principales misterios del Nuevo Testamento fueron prefigurados en el Antiguo, cuyos ritos y ceremonias no eran sino sombras y figuras de la divina realidad que había de traer al mundo el Hijo de Dios encarnado cuando llegase la plenitud de los tiempos (cf. 1 Cor 10,11). La eucaristía fue figurada de muchos modos, algunos de los cuales prefiguraban las especies sacramentales *(sacramento solo)*; otros, el cuerpo real de Cristo *(cosa y sacramento)*, y otros, la gracia sacramental eucarística *(cosa sólo)*. Y así:

1.º PREFIGURARON LAS ESPECIES SACRAMENTALES:

a) El sacrificio de Melquisedec, que ofreció pan y vino (Gen 14,18).

b) Los panes ácimos (Ex 12,8.15-20) y de la proposición (Ex 21,30), cuyo ofrecimiento y comida exigía la santidad en los sacerdotes (Lev 21,6.8 y 17).

c) El pan que el ángel hizo comer al profeta Elías para que no desfalleciera en el largo camino (3 Reg 19,5-8).

2.º EL CUERPO REAL DE CRISTO, contenido bajo las especies, fue prefigurado por *todos los sacrificios* de la Antigua Ley, principalmente los de Abel, Abrahán y Melquisedec (como recuerda la Iglesia en el canon de la misa), los *sacrificios matutinos* y *vespertinos* diarios (Ex 29,38-42), el *cordero pascual,* que era ofrecido y comido por todo el pueblo (Ex 12), y el *sacrificio de expiación,* que era el más solemne de todos (Lev 16).

3.º LA GRACIA SACRAMENTAL EUCARÍSTICA fue prefigurada por el *maná,* que llovía diariamente del cielo para alimentar a los israelitas en el desierto (Ex 16,4-35).

La figura más completa fue la del *cordero pascual,* que constituía el más importante de los sacramentos de la Antigua Ley y prefiguraba la eucaristía en todos sus aspectos: las especies sacramentales, en cuanto que se comía con pan ácimo; el cuerpo real de Cristo, en cuanto que era inmolado por todos, y la gracia sacramental eucarística, en cuanto que por la aspersión de su sangre fueron preservados los israelitas del ángel exterminador [1].

C) Existencia como sacramento

79. Indicaremos, en primer lugar, los principales errores y luego expondremos la doctrina católica.

[1] Cf. III,73,6.

1. **Errores.** Antes del siglo XIX sólo unos pocos herejes de escaso relieve (v.gr., los masalianos o euquitas, paulicianos, bogomilas y los cátaros o albigenses) negaron que la eucaristía hubiese sido instituida por Cristo como verdadero sacramento. En nuestros días, los protestantes liberales, racionalistas y modernistas niegan también a la eucaristía la razón de sacramento, lo mismo que a los demás ritos de la Iglesia.

2. **Doctrina católica.** Contra estos errores y herejías vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. La eucaristía fue instituida por Nuestro Señor Jesucristo en la última Cena como verdadero y propio sacramento, distinto y más excelente que los demás. (De fe divina, expresamente definida.)

Vamos a probar por separado cada una de las partes de la conclusión.

1.ª **La eucaristía fue instituida por Cristo en la última Cena.**

Consta expresamente:

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA: «Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, esto es mi cuerpo. Y, tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos, que ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26,26-28). Lo mismo dicen San Marcos (14,22-25), San Lucas (22,19-20) y San Pablo (1 Cor 11,23-26).

2.º POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo declaró expresamente el concilio de Trento contra los protestantes (D 844 874 875).

3.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone hermosamente las razones por las que fue convenientísimo que Cristo instituyera la eucaristía en la última Cena, a saber:

a) Porque era conveniente que Cristo se quedase con nosotros en forma invisible o sacramental poco antes de ausentarse en su forma visible o corporal.

b) Porque la eucaristía es un *memorial de la pasión de Cristo,* y, por lo mismo, fue conveniente que se instituyera en la misma noche en que iba a comenzar la pasión.

c) Para que los hombres estimasen más intensamente la eucaristía, ya que las últimas acciones y palabras de un amigo querido que se ausenta se graban fuertemente en el alma y nunca se olvidan[2].

[2] Cf. III,73,5.

2.ª Como verdadero y propio sacramento.

Consta expresamente:

1.º POR LA SAGRADA ESCRITURA. En el Evangelio se encuentran, con relación a la eucaristía, todos los elementos constitutivos de un sacramento, a saber:

a) Signo sensible: pan y vino.

b) Instituido por Cristo: «Tomad y comed... Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19).

c) Para conferir la gracia: «El que come mi carne y bebe mi sangre *tiene la vida eterna»* (Io 6,54), o sea, la gracia, que es la vida eterna comenzada.

2.º POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes:

«Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo Nuestro Señor o que son más o menos de siete, a saber: bautismo, confirmación, *eucaristía...*, o también que alguno de éstos no es *verdadera y propiamente sacramento,* sea anatema» (D 844).

3.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Reúne todas las condiciones para serlo, ya que es un «signo sensible instituido por Nuestro Señor Jesucristo para significar y producir la gracia santificante» (definición misma de un sacramento).

3.ª Distinto y más excelente que los demás.

Consta claramente por el magisterio de la Iglesia (D 875-876) y por la naturaleza misma de las cosas, ya que la eucaristía contiene real y verdaderamente al mismo Cristo, mientras que en los demás sacramentos se halla únicamente *la virtud* de Cristo. Por eso a la eucaristía se la llama *Santísimo Sacramento* y recibe de los fieles verdadera adoración de *latría* (como el mismo Dios), lo que sería un sacrilegio aplicado a los demás sacramentos.

CAPITULO II

Elementos constitutivos

Como es sabido, los elementos constitutivos de un sacramento en su ser físico son su *materia* y su *forma.* Vamos a precisar en dos artículos las correspondientes a la eucaristía.

ARTICULO I

Materia de la eucaristía

Hay que distinguir entre materia *remota* y *próxima*. Y en cada una de ellas, la *válida* y la *lícita*.

A) Materia remota

80. Expondremos en dos conclusiones lo relativo a la materia remota *válida* y a la *lícita*.

Conclusión 1.ª Materia remota válida del sacramento de la eucaristía es únicamente el pan de trigo y el vino de vid.

Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Cristo utilizó *pan y vino* al instituir la eucaristía en la última Cena. El pan lo nombró El mismo expresamente (Mt 26,26); y el vino (contenido en el cáliz) era costumbre entre los judíos al celebrar la pascua, y aludió claramente a él el mismo Cristo cuando añadió al consagrar el cáliz: «Os digo que desde ahora no beberé del *fruto de la vid* hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,18).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha declarado repetidas veces; v.gr., en el concilio IV de Letrán (D 430), en el de Florencia (D 698), en el de Trento (D 877), etc., y en el Código canónico (cn.924).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La teología señala la razón de conveniencia. Como la eucaristía es un sacramento a modo de banquete espiritual, convenía que se instituyese con la materia más corriente y universal en todo convite, que es el pan y el vino.

Nótese que por *pan de trigo* se entiende únicamente el amasado con harina de trigo y agua natural y cocido al fuego. Y por *vino de vid,* el líquido que se obtiene exprimiendo las uvas maduras.

Aplicaciones. ES MATERIA INVÁLIDA:

a) *El pan* hecho de cebada, arroz, avena, maíz, castañas u otras legumbres o frutos de árboles; o el amasado con leche, aceite, etc.; o la masa de pan de trigo cruda o frita como tortas. Ha de ser cocido al fuego (natural o eléctrico).

b) *El vinagre,* arrope, el vino de uvas agraces, la cerveza, la sidra, los licores, el vino obtenido químicamente, etc.

Es también materia *inválida* el pan o vino ya *corrompidos,* aunque el pan sea de trigo y el vino de vid.

Conclusión 2.ª Materia remota lícita del sacramento de la eucaristía es el pan reciente (ácimo para los latinos y fermentado para los griegos) y el vino puro, al que se debe añadir en el altar una pequeñísima cantidad de agua (cf. cn.924-926).

Expliquemos los diferentes términos de la conclusión:

PAN RECIENTE, o sea, fabricado poco antes de consagrarlo. Según la sentencia más probable, *en ningún caso* debe transcurrir más de un mes entre la fabricación y la comunión de las hostias, ya que a través del microscopio han comprobado químicos expertos que hacia los treinta días comienza el principio de la corrupción en condiciones ordinarias. Lo ideal sería renovar todas las hostias *cada ocho días* por otras recién fabricadas y consagradas. Desde luego se considera *pecado grave* usar hostias fabricadas dos o tres meses antes [1], y aun menos, si hubieran comenzado ya a descomponerse.

ACIMO (o sea, sin levadura) para los latinos y *fermentado* (con levadura) para los griegos, dondequiera que celebren la misa. La forma ha de ser redonda, entre los latinos, y cuadrada o triangular, entre los griegos.

VINO PURO, o sea, el exprimido de uvas maduras al que no se le ha mezclado ningún otro líquido o sustancia química. No importa que sea blanco o tinto, dulce o seco, con tal que sea puro y no esté avinagrado o corrompido. El vino tiene que estar fermentado, aunque en caso de necesidad podría usarse el mosto no fermentado [2].

AL QUE SE LE DEBE AÑADIR EN EL ALTAR UNA PEQUEÑÍSIMA CANTIDAD DE AGUA (cn.924,1.º). La razón es porque así lo practicó Jesús en la última Cena —era costumbre entre los judíos—, y por un doble simbolismo, a saber: para representar la sangre y el agua que salió del costado abierto del Señor y la unión de los fieles a Cristo, su divina Cabeza (D 945). Por razón de esta representación y simbolismo tan sublime, esta rúbrica obliga bajo pecado *grave* al sacerdote celebrante. La cantidad de agua que se mezcle no debe exceder la octava parte del vino, aproximadamente, y en la práctica conviene no pasar de dos o tres gotas. Y nótese que esta mezcla hay que hacerla en el altar (o sea, al preparar el cáliz para el ofertorio), sin que pueda hacerse previamente en el vino destinado al santo sacrificio.

N.B. Si se le hubiera olvidado al sacerdote mezclar estas gotas de agua al preparar el cáliz, debe ponerlas, si lo advierte, *antes* de la consagración del vino, pero no después.

[1] Cf. decreto de la S. C. de Sacramentos del 7 de diciembre de 1918 (AAS 11,8).

[2] Cf. III,74,5 ad 3. Fuera del caso de necesidad, el uso del mosto no fermentado sería gravemente ilícito.

B) Materia próxima

81. Como es sabido, se llama materia *próxima* a la aplicación de la materia remota a la constitución del sacramento. Vamos a precisarla en dos conclusiones: una, que afecta a la *validez*, y otra, a la *licitud*.

Conclusión 1.ª Para la validez de la consagración eucarística se requiere que el pan y el vino estén físicamente presentes ante el sacerdote consagrante y que éste tenga intención, al menos virtual, de consagrarlos determinada e individualmente.

Expliquemos la conclusión en cada una de sus cláusulas:

PARA LA CONSAGRACIÓN VÁLIDA, de suerte que no habría consagración si faltara alguno de estos requisitos.

PAN Y VINO FÍSICAMENTE PRESENTES ante el sacerdote consagrante, de suerte que puedan recaer sobre ellos los pronombres demostrativos *hoc, hic (esto, éste)*.

Por falta de esta condición, no sería válida la consagración del pan y vino colocados detrás del altar, o detrás de la pared, o a espaldas del sacerdote, o encerrados en el tabernáculo; ni tampoco si estuvieran tan lejanos —aunque los viera el sacerdote— que no pudieran recaer sobre ellos los pronombres demostrativos *hoc* o *hic,* sino que hubiera que decir *illud* (aquello); ni tampoco cuando sea tan pequeñísima la cantidad, que no sea perceptible por los sentidos.

No se requiere, sin embargo, que el sacerdote *vea físicamente* la materia que va a consagrar, con tal que de hecho la tenga delante y puedan recaer sobre ella los pronombres *hoc* o *hic.* Y así, v.gr., es válida la consagración realizada por un sacerdote ciego, o completamente a oscuras, o con el copón o cáliz cubiertos (pero es obligatorio descubrirlos para la *licitud),* o de un montón de hostias de las que sólo se ven las de encima, etc.

INTENCIÓN, AL MENOS VIRTUAL, o sea, la que supone un acto previo que no ha sido retractado y sigue influyendo en el transcurso de la acción. En la práctica existe esta intención inicial o previa desde el momento en que el sacerdote se reviste de los ornamentos sagrados y se dispone a celebrar la santa misa; y perdura virtualmente durante toda ella, aunque en el momento de la consagración estuviera distraído el sacerdote o se le hubiera olvidado, v.gr., la presencia del copón, con tal que lo hubiera visto antes (p.ej., al empezar la misa o en el ofertorio) y hubiera hecho intención de consagrarle.

DE CONSAGRARLOS DETERMINADA E INDIVIDUALMENTE, porque únicamente así resultan verdaderos los pronombres demostrativos *hoc* o *hic* y porque los actos humanos recaen sobre cosas singulares y determinadas. Así como no consagra el sacerdote que no tiene *intención*

de consagrar, tampoco consagra el que no tiene intención de consagrar *este* pan o *este* vino concreto que tiene delante de sí.

Por falta de esta condición no se consagra ninguna hostia cuando, entre muchas colocadas sobre el altar, el sacerdote quiere consagrar, v.gr., diez, sin determinar cuáles. Ni las que se colocan sobre el altar o corporales sin saberlo el sacerdote (ya que el acto de la voluntad no puede recaer sobre lo desconocido), aunque hubiera hecho de una vez para siempre la intención *habitual* de consagrar todo lo que se encuentre sobre los corporales; porque, como ya explicamos en su lugar (cf. n.27,A), la intención *habitual* no basta para realizar un sacramento, ya que esa intención no influye para nada en el acto que se está realizando, que ni siquiera es *humano*, como requiere la confección de un sacramento [3]. Otra cosa sería si antes de celebrar la santa misa o en el ofertorio hubiera hecho intención explícita de consagrar *todo* lo que se encuentre sobre los corporales, porque en este caso existe ya la intención *virtual* suficiente para realizar el sacramento.

Es válida la consagración de dos hostias que el sacerdote tuviera *en sus manos*, aunque creyese que se trataba de una sola, ya que es evidente su intención de consagrar todo lo que tiene en sus manos. También quedarían consagradas todas las hostias de un copón aunque el sacerdote se equivocase en cuanto al número de ellas (creyendo, v.gr., que contenía 100 en lugar de 102), con tal que su intención no haya recaído sobre *tal* número, sino sobre *todas* las contenidas en el copón.

No quedan consagradas las gotas de vino adheridas al exterior del cáliz, a no ser que se hubiera tenido intención expresa de consagrarlas (lo que sería *gravemente* ilícito). Las gotas adheridas a las paredes internas del cáliz parece que no quedan consagradas si el sacerdote no tiene intención *especial* de consagrarlas o si quiere atenerse a lo que prefiere la Iglesia. Lo mismo hay que decir de las partículas pequeñas ya desprendidas o *separadas* de las hostias antes de la consagración, a no ser, quizá, las desprendidas de las hostias pequeñas contenidas en el copón.

En la práctica, si quedara alguna duda razonable sobre la validez de la consagración de algunas hostias, puede tomarlas el sacerdote (si son pocas) *después* de comulgar el cáliz y antes de las abluciones, o también consagrarlas *sub conditione* en otra misa. Si las hostias consagradas se mezclaran con otras no consagradas, de suerte

[3] Algunos autores dicen que bastaría la intención *habitual* tomada de una vez para siempre, aunque el sacerdote no haya tenido conocimiento de las hostias actualmente presentes. Pero esta opinión no tiene fundamento alguno en la teología tradicional, y con razón es rechazada por la mayoría de los teólogos. Lo único que se puede hacer de una vez para siempre es la intención de consagrar en la misma, además de la hostia del sacrificio, todas las hostias puestas en el altar *de las cuales haya tenido noticia antes el sacerdote y haya querido consagrar,* aunque en el momento de la consagración esté distraído o le hayan pasado inadvertidas. O sea, que la intención *habitual,* hecha de una vez para siempre, ha de quedar ratificada con otra intención posterior que perdure *virtualmente* durante el sacrificio.

que fuera imposible saber cuáles son unas y otras, habría que consagrarlas todas *sub conditione* en otra misa[4].

En ningún caso es lícito —bajo pecado mortal— dar la comunión a los fieles con hostias *dudosamente* consagradas o exponerlas a la adoración de los fieles, por el peligro de idolatría material.

Conclusión 2.ª Para la licitud de la consagración eucarística se requiere, por derecho divino, la consagración de ambas especies (pan y vino) dentro del sacrificio de la misa, y por derecho eclesiástico, la observancia de los ritos y ceremonias preceptuadas por la Iglesia.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a explicar por separado.

1.ª Por derecho divino se requiere la consagración de las dos especies dentro del sacrificio de la misa.

Esta condición es gravísima, y su incumplimiento representa un horrendo sacrilegio, de los más graves que se pueden cometer. La razón es porque Cristo instituyó la eucaristía a modo de sacrificio y ordenó a sus apóstoles y sucesores que hicieran lo mismo que El hizo: *Haced esto en memoria mía* (Lc 22,19); y así lo hicieron, efectivamente, los apóstoles (1 Cor 10,16) y lo hace así universalmente la Iglesia católica. Esta condición, por ser de derecho *divino,* no puede ser dispensada por nadie —ni siquiera por el Papa— ni aun en caso de necesidad urgente y extrema (cf. cn.927).

Sin embargo, la consagración de una materia sin la otra es *válida* no sólo si se produce inesperadamente y por casualidad (v.gr., por defunción del sacerdote inmediatamente después de consagrar el pan o por haberse olvidado de consagrar el cáliz), sino también aunque se hiciera voluntaria o intencionadamente. Porque en todos los sacramentos, cuando se pronuncian las palabras de la forma sobre la materia, se realiza *ipso facto* el sacramento, sin que éste dependa de un acontecimiento futuro. Las palabras sacramentales producen al punto lo que significan, y por eso el sacerdote celebrante adora la hostia consagrada (antes de la consagración del cáliz) y la eleva para que los fieles la adoren también[5]. Ni vale argüir que el ministro que intenta a sabiendas consagrar una sola especie no tiene intención de ofrecer el *sacrificio* eucarístico (sobre el que recae únicamente su potestad sacerdotal) y, por consiguiente, no consagra válidamente aquella sola especie. No concluye este argumento, porque para la consagración *válida* basta la *incoación* del sacrificio por la consagración de una sola de sus especies, sin que se requiera la *consumación* o perfección total del sacrificio por la consagración de la otra especie.

[4] Cf. SAN ALFONSO DE LIGORIO, n.216; LUGO, d.4 n.139.

[5] Cf. III,78,6c *et sed contra.* De lo contrario —como advierte en este lugar Santo Tomás—, la fórmula de la consagración del pan no expresaría una verdad («esto *es* mi cuerpo»), sino que habría que decirla en futuro («esto *será* mi cuerpo»).

En una sola de las especies se salva inadecuadamente el sacramento y se incoa necesariamente el sacrificio. De donde se deduce que la intención de consagrar una especie excluyendo la otra no es totalmente exclusiva de la razón de sacramento o de sacrificio, que sería menester para que la consagración fuera inválida[6].

Corolario. Luego sería horrendamente *sacrílega,* pero *válida,* la consagración de todos los panes de una panadería hecha por un sacerdote *presente* (no si los consagrara de lejos, v.gr., pasando por la calle, porque entonces no se realizaría el pronombre *hoc,* como hemos explicado más arriba) o la de un cubo lleno de vino (como en la película *El renegado).*

2.ª Por derecho eclesiástico, se requiere, para la licitud de la consagración, la observancia de los ritos y ceremonias preceptuadas por la Iglesia.

Las principales cosas preceptuadas por la Iglesia son las siguientes:

a) Que la materia que se ha de consagrar esté *sobre el altar —en el corporal—* y *sobre el ara,* si el altar tiene únicamente consagrada el ara.

b) Que el copón esté descubierto en el momento de consagrarlo.

Aplicaciones: Un copón que se ha traído

a) *Poco después del ofertorio,* se puede consagrar con leve causa (v.gr., para que comulguen dos o tres personas), haciendo mentalmente la oblación.

b) *Comenzado el prefacio,* no se debe consagrar, a no ser con causa grave (v.gr., para no dejar sin comulgar a un número considerable de fieles).

c) *Comenzado el canon,* sólo se podría consagrar (presupuesta siempre la oblación mental) con causa muy grave (v.gr., para administrar el viático a un enfermo, evitar el escándalo de los presentes, etcétera).

d) *Después de la consagración de las dos especies* no se le puede consagrar jamás, ni aun con causa gravísima, porque equivale a dejar incompleto un segundo sacrificio que se incoa, lo cual es un grave sacrilegio. Si hubiera una razón muy grave[7], podría el sacerdote —usando de una razonable epiqueya o licencia presunta del superior eclesiástico— celebrar una segunda misa terminada ya la prime-

[6] Cf. Doronzo, *De eucharistia* (Milwaukee 1947) vol.1 p.639.

[7] Por ejemplo, si se trataba de dar solemnemente la primera comunión a un grupo de niños que están allí presentes con sus familias, etc., y se seguiría gran escándalo si se les despidiera sin darles la comunión, o si se trata de la comunión pascual de un grupo de campesinos que han venido de lejos con esa exclusiva finalidad, y otros casos semejantes.

ra; pero jamás consagrar nuevas formas dentro de una misma misa después de realizada la consagración de las dos especies.

82. Escolio. Modo de corregir los defectos de la materia. Para comodidad de los sacerdotes trasladamos aquí las normas que señala el *Misal Romano* (De defectibus n.4 y 5):

1.ª Antes de la consagración, si el sacerdote advierte

a) Que la hostia está corrompida o no es de trigo, ponga otra nueva, ofrézcala mentalmente (si lo advierte después del ofertorio), y continúe la misa desde el punto en que se encontraba.

b) Que el vino está corrompido o no es verdadero vino, ponga vino nuevo, ofrézcalo mentalmente (si es después del ofertorio) y siga la misa.

2.ª Después de la consagración, pero antes de la comunión, si el sacerdote advierte

a) Que la hostia está corrompida o no es de trigo, ponga otra nueva, ofrézcala en secreto y conságrela (empezando por las palabras *Qui pridie),* continuando después la misa en el lugar en que se hallaba. La forma consagrada en primer lugar comúlguela después de sumir el cáliz y antes de las abluciones, por si acaso está válidamente consagrada.

b) Que el vino no es verdadero vino o está corrompido, ponga vino nuevo, ofrézcalo mentalmente y conságrelo (empezando por las palabras *Simili modo),* continuando después la misa desde el punto en que se encontraba. El vino consagrado en primer lugar depositelo en un vaso decente y tómelo después de consumir el nuevo consagrado.

3.ª Al comulgar, si el sacerdote advierte

a) Que la hostia estaba corrompida o no era de trigo, ponga otra, ofrézcala mentalmente, conságrela (empezando por las palabras *Qui pridie)* y comúlguela antes de sumir el cáliz.

b) Que el vino estaba corrompido o no era verdadero vino, ponga una nueva hostia y nuevo vino, ofrézcalos mentalmente, conságrelos y comúlguelos (aunque haya roto el ayuno con el primer vino no consagrado). Si hubiera peligro de escándalo de los fieles, podría omitir la consagración de nueva hostia, no la del vino (que puede hacerse disimuladamente, como si se tratara de tomar las abluciones). Si es imposible consagrar nueva hostia o nuevo vino (v.gr., por no haberlos en el lugar donde celebra), termine la misa en la forma acostumbrada (para evitar la admiración o escándalo de los fieles), pero no compute como válida la misa celebrada (v.gr., para los efectos del estipendio, cumplimiento de cargas, etc.).

ARTICULO II

Forma de la eucaristía

83. Vamos a exponerla en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª La forma de la consagración del pan es la siguiente: «Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros».

Consta expresamente por la Sagrada Escritura (Mt 26,26) y por la práctica universal de la Iglesia católica.

Sentido de la fórmula. Helo aquí palabra por palabra:

TOMAD Y COMED TODOS DE ÉL. Tiene el sentido obvio de tomar y comer, tal como suenan las palabras.

PORQUE. Esta partícula no es esencial a la consagración, pero la añade la Iglesia para expresar la continuidad de las palabras sacramentales con las que se pronunciaron inmediatamente antes.

ESTO. Esta palabra —que debe pronunciarse como suena, y no *éste*— puede tener los siguientes significados:

a) El *pan* que el sacerdote tiene en sus manos. No se toma aquí en este sentido, ya que no es verdad que el *pan* sea el cuerpo de Cristo. El pan se *convierte*, se *transustancia* en el cuerpo de Cristo, pero de ninguna manera *es* el cuerpo de Cristo. Empleada en este sentido, la palabra *esto* expresaría una falsedad.

b) El cuerpo de Cristo, que se hace realmente presente por la consagración. Tampoco es éste el verdadero sentido, ya que el cuerpo de Cristo es el *término* de la consagración, no su sujeto inicial.

c) Lo contenido debajo de las especies de pan, o sea, la sustancia en común. Este es el verdadero sentido. Alude indeterminadamente a *lo que tengo en mis manos,* o sea, aquello que antes de la consagración *era* la sustancia del pan y después de la consagración *es* el cuerpo de Cristo.

ES. Tiene la plenitud de su sentido obvio: *es.*

MI CUERPO. Esto es, el cuerpo *de Cristo,* porque el sacerdote pronuncia esas palabras no en nombre propio o personal, ni en sentido meramente recitativo o histórico (como *relatando* lo que hizo Cristo en la última Cena), sino en nombre y como *instrumento* de Cristo —que actúa en cada una de las misas como sacerdote principal— y en sentido *efectivo,* o sea, para realizar la real conversión de la sustancia del pan en el cuerpo adorable de Cristo.

QUE SERÁ ENTREGADO POR VOSOTROS. Alude a la finalidad realizada por Cristo al entregar su cuerpo a la muerte para la redención del mundo.

Santo Tomás explica en un artículo maravilloso las razones de

altísima sabiduría y conveniencia que encierra esta fórmula eucarística [8].

Advertencias. 1.ª Si las palabras *esenciales* se han pronunciado correctamente sin duda alguna, no es lícito repetirlas condicionalmente por el temor escrupuloso o imprudente de haberlas pronunciado mal; pero, si la duda fuera *seria y razonable*, podría y aun debería repetirse la fórmula *sub conditione*. Repetir la fórmula por razones fútiles constituye una irreverencia al sacramento.

2.ª La consagración se verifica en el último instante de la pronunciación de la fórmula, como ya dijimos al exponer la teoría general de los sacramentos (cf. n.13).

Conclusión 2.ª La forma de la consagración del vino es la siguiente: «Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía».

Consta sustancialmente en la Sagrada Escritura, aunque en diferentes lugares (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). La fórmula completa resulta de la reunión de esos fragmentos parciales tal como lo ha entendido la Iglesia desde los tiempos apostólicos (cf. D 715).

Sentido de la fórmula. Hay que entenderla del modo siguiente:

TOMAD Y BEBED TODOS DE ÉL. Tiene el sentido obvio de las palabras.

PORQUE ÉSTE ES EL CÁLIZ. Alude, por metonimia, no al cáliz material, sino a *lo contenido en el cáliz*. Lo cual no se refiere determinadamente al vino o a la sangre de Cristo, sino a la sustancia en común contenida debajo de los accidentes, o sea, a lo que antes de la consagración *era* la sustancia del vino y después de la consagración *es* la sangre de Cristo.

DE MI SANGRE, o sea, la sangre de Cristo, porque el sacerdote, como ya hemos dicho, obra en nombre y como *instrumento* de Cristo, que es el sacerdote principal en el sacrificio del altar.

SANGRE DE LA ALIANZA NUEVA Y ETERNA, a diferencia de la alianza del Antiguo Testamento, que era meramente temporal y figurativa de la del Nuevo Testamento, realizada por Cristo.

QUE SERÁ DERRAMADA POR VOSOTROS Y POR TODOS LOS HOMBRES. Es de fe que Cristo es el Redentor universal de todos los hombres, sin excluir uno solo (cf. 1 Io 2,2; 1 Tim 2,6; D 795 1096).

PARA EL PERDÓN DE LOS PECADOS. Es el efecto de la pasión de Cristo, que se renueva y se nos aplica en el sacrificio del altar.

[8] Cf. III,78,2.

HACED ESTO EN CONMEMORACIÓN MÍA. Son las palabras de Cristo con las que instituyó el sacerdocio y confirió a los apóstoles y a sus sucesores la potestad de consagrar la eucaristía.

Advertencia. La famosa *epiclesis* de los griegos es una invocación al Espíritu Santo hecha antes de las palabras de la consagración, que no afecta para nada a la validez ni a la licitud de la misma, como ha declarado varias veces la Iglesia católica romana (cf. D 2147a).

CAPITULO III

La presencia real de Cristo en la eucaristía

Ofrecemos al lector en este capítulo un breve resumen de la teología de la *transustanciación eucarística,* en virtud de la cual se hace realmente presente bajo las especies sacramentales el mismo Cristo, que nació de la Virgen María y murió en lo alto de la cruz y reina ahora glorioso en el cielo.

Esta cuestión pertenece de lleno a la teología *dogmática,* donde se estudia ampliamente. Por eso suelen omitirla la mayor parte de los moralistas.

Dividiremos la materia en cuatro artículos:
1.º El hecho de la presencia real.
2.º La transustanciación eucarística.
3.º Del modo con que Cristo está en la eucaristía.
4.º De los accidentes eucarísticos.

ARTICULO I

El hecho de la presencia real

84. SENTIDO. En este artículo nos proponemos únicamente exponer el *hecho* de la presencia real de Cristo en la eucaristía tal como nos lo propone la fe, sin entrar en averiguación alguna del *modo* con que se produce este hecho. Esto último lo veremos en el artículo siguiente.

Vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. En la eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, que se hace realmente presente bajo las especies sacramentales. (De fe divina, expresamente definida.)

Se prueba:

1.º Por la Sagrada Escritura. Transcribimos en columnas paralelas los textos de los evangelios sinópticos alusivos a la institución de la eucaristía, completados con el de San Pablo a los Corintios:

MATEO, 26	MARCOS, 14	LUCAS, 22
26 Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, *esto es mi cuerpo*. 27 Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos, que *ésta es mi sangre* del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.	22 Mientras comían, tomó pan y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, *esto es mi cuerpo*. 23 Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos. 24 Y les dijo: *Esta es mi sangre* de la alianza, que es derramada por muchos.	19 Tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: *Esto es mi cuerpo*, que será entregado por vosotros; haced esto en memoria mía. 20 Asimismo, el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva alianza *en mi sangre*, que es derramada por vosotros.

1.ª A LOS CORINTIOS, 11

23 Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido, que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó el pan 24 y, después de dar gracias, lo partió y dijo: *Esto es mi cuerpo*, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. 25 Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento *en mi sangre;* cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. 26 Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga. 27 Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, *será reo del cuerpo y de la sangre del Señor*. 28 Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz; 29 pues el que sin discernir *come y bebe el cuerpo del Señor*, se come y bebe su propia condenación.

Compárense estos textos con los de la promesa de la eucaristía en la sinagoga de Cafarnaúm, y se verá claramente el realismo indiscutible de aquellas expresiones que tanto escandalizaron a los judíos:

«En verdad os digo que, *si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre*, no tendréis vida en vosotros. *El que come mi carne y bebe mi sangre*, tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque *mi carne es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre* está en mí y yo en él» (Io 6,53-56).

Es imposible hablar más claro y de manera más realista. Lo que Cristo prometió en Cafarnaúm lo realizó en Jerusalén en la última Cena. Consta clarísimamente por la Sagrada Escritura la *presencia real* de Cristo en la eucaristía.

2.º Por el magisterio de la Iglesia. La doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía, repetida constante y unánimemente por la tradición cristiana, recibió en el concilio de Trento la sanción infalible de la Iglesia. He aquí el texto de las principales declaraciones dogmáticas contra los errores protestantes:

«Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la san-

gre de Nuestro Señor Jesucristo, juntamente con el alma y la divinidad, y, por lo mismo, Cristo entero; sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea anatema» (D 883).

«Si alguno negare que en el venerable sacramento de la eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación, sea anatema» (D 885).

«Si alguno dijere que, acabada la consagración, no está el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo en el admirable sacramento de la eucaristía, sino sólo en el uso, al ser recibido, pero no antes o después, y que en las hostias o partículas consagradas que sobran o se reservan después de la comunión no permanece el verdadero cuerpo del Señor, sea anatema» (D 886).

3.° Por la razón teológica. Es evidente que la razón humana no puede demostrar por sí misma la presencia real de Cristo en la eucaristía, ya que se trata de una verdad estrictamente *sobrenatural*, que sólo puede ser conocida por divina revelación. Pero, supuesta esa divina revelación, la razón teológica encuentra fácilmente argumentos de altísima conveniencia. Santo Tomás expone hermosamente las siguientes principales razones [1]:

a) Por la perfección de la Nueva Ley, que debe expresar en su plena realidad lo que en la Antigua se anunciaba por medio de símbolos y figuras.

b) Por el amor de Cristo hacia nosotros, que le impulsó a quedarse en la eucaristía como verdadero amigo, ya que la amistad impulsa a convivir con los amigos. «De donde este sacramento es signo de máximo amor y la suprema exaltación de nuestra esperanza, por la unión tan familiar de Cristo con nosotros».

c) Para la perfección de la fe, que se refiere a cosas no visibles y debe ejercitarse con relación a la divinidad de Cristo (en la encarnación) y con relación a su humanidad (en la eucaristía).

ARTICULO II

La transustanciación eucarística

Puesta de manifiesto la presencia real de Cristo en la eucaristía, veamos ahora el modo de su realización. Ello se verifica por el estupendo milagro de la *transustanciación eucarística*, cuya teología resumimos brevemente a continuación.

85. 1. Noción. La transustanciación eucarística consiste en *la total conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo solamente las especies o accidentes del pan y del vino.*

[1] Cf. III,75,1.

86. 2. **Condiciones.** Para la verdadera transustanciación se requieren las siguientes condiciones [2]:

1.ª Que el término de partida *(a quo)* y el de llegada *(ad quem)* sean *positivos.* Porque, si uno de ellos fuera negativo, no habría transustanciación, sino creación (si faltara el término *a quo)* o aniquilación (si faltara el *ad quem).*

2.ª Que el término *a quo,* que es la sustancia del pan o del vino, deje de existir, y el término *ad quem,* que es el cuerpo o la sangre de Cristo, comience a existir bajo las especies sacramentales. Porque de otra forma no habría verdadero tránsito ni conversión.

3.ª Que haya un nexo *intrínseco y esencial* entre la desaparición del término *a quo* y la aparición del término *ad quem.* O sea, que el mismo término *a quo* (pan o vino) *se convierta* en el término *ad quem* (cuerpo o sangre de Cristo), de tal suerte que el mismísimo término *a quo* (la sustancia del pan o vino) se *diga y sea* después el término *ad quem* (el cuerpo o la sangre de Cristo). No bastaría que hubiera entre los dos una mera *sucesión,* sino que se requiere indispensablemente que el uno *se convierta* en el otro, de tal manera que, mostrando el cuerpo eucarístico de Cristo, podamos decir con verdad: «*Esto* que antes de la consagración *era* la sustancia del pan, ahora *es* el cuerpo de Cristo». De esta manera, el nexo entre la desaparición del pan y la aparición del cuerpo de Cristo es *intrínseco o esencial,* y la desaparición del primero trae necesariamente la aparición del segundo.

4.ª Suele añadirse una cuarta condición, a saber, que se conserve en el término *ad quem* algo de lo que había en el término *a quo.* Así ocurre de hecho en la eucaristía, ya que la consagración afecta únicamente a la *sustancia* del pan o vino, dejando intactos los *accidentes,* que, por lo mismo, permanecen después de la consagración.

87. 3. **Doctrina católica.** Vamos a precisarla en forma de conclusión. Hela aquí:

Conclusión. Cristo se hace realmente presente en la eucaristía por la transustanciación, o sea, por la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en su propio cuerpo y sangre, permaneciendo únicamente los accidentes del pan y del vino. (De fe divina, expresamente definida.)

Se prueba:

1.º Por la Sagrada Escritura. Se desprende clarísimamente de las palabras que pronunció Cristo al instituir la eucaristía, y que repite el sacerdote al consagrarla: *Esto es mi cuerpo; éste es el cáliz de mi sangre,* que no serían verdaderas si no verificaran el prodigio de la *transustanciación,* o sea, si juntamente con el cuerpo o sangre de

[2] Cf. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* IV n.320.

Cristo quedara debajo de las especies *algo* de la sustancia del pan o del vino.

2.º POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la eucaristía permanece la sustancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo solamente las especies de pan y vino, conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama *transustanciación*, sea anatema» (D 884).

3.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás explica profundísimamente que «no puede darse ningún otro modo por el cual el cuerpo verdadero de Cristo comience a estar presente en este sacramento sino por la *conversión* de la sustancia del pan en el mismo Cristo»[3].

La razón es porque una cosa no puede estar donde no estaba antes si no es por traslación local o porque otra cosa se *convierta* en ella. Ahora bien: es manifiesto que Cristo no puede hacerse presente en la eucaristía por traslación o movimiento local, porque se seguirían incomprensibles absurdos (v.gr., dejaría de estar en el cielo, ya que ningún cuerpo puede estar *localmente* en dos lugares a la vez; no podría estar más que en un solo sagrario de la tierra, no en los demás; la consagración eucarística no sería instantánea, sino que exigiría algún tiempo —aunque fuera rapidísimo— para que se verificase el movimiento o traslación local de Cristo, etc.). Luego no hay otro medio por el que Cristo pueda hacerse presente en la eucaristía más que por la *conversión* en El de la sustancia del pan y del vino.

Sobre si esta imposibilidad es *absoluta* o sólo *de potencia ordenada* de Dios, discuten los teólogos. Cayetano, los Salmanticenses, Suárez, Billuart y otros sostienen que no repugna absolutamente que el cuerpo de Cristo se hiciera presente en la eucaristía sin la conversión del pan en El, aunque *de hecho* se verifica así, según la doctrina de fe. Pero otros insignes teólogos, tales como Capréolo, Silvestre de Ferrara, Gonet y recientemente Billot, De la Taille, etc., afirman que es imposible, aun de potencia absoluta de Dios; que el cuerpo de Cristo empiece a estar en la eucaristía de otra manera que por la conversión del pan o del vino en El. Esta segunda opinión está más conforme con las palabras de Santo Tomás interpretadas en un sentido obvio y con la declaración dogmática del concilio de Trento.

88. Escolio. Cuestiones escolásticas sobre la naturaleza o índole de la transustanciación.

Todos los teólogos católicos admiten, sin la menor reserva, la doctrina de la transustanciación eucarística, puesto que es un dog-

[3] III,75,3.

ma de fe. Pero, al explicar su naturaleza, o sea, en qué consiste filosóficamente la transustanciación, se dividen en infinidad de opiniones. Vamos a resumir brevísimamente las principales en torno a los dos aspectos fundamentales de la transustanciación, a saber: la desaparición del pan y la aparición de Cristo bajo las especies sacramentales.

Sobre la desaparición del pan:

PRIMERA. La sustancia del pan se aniquila (Scoto, Ockam, Biel y otros).

RESPUESTA. No puede ser, porque entonces no podría hablarse de verdadera transustanciación, que supone la *conversión* de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo (cf. III,75,3).

SEGUNDA. Deja de existir para que la sustituya o suceda el cuerpo de Cristo (Vázquez), o se destruye al separarse de sus accidentes (Suárez), o perece al sustraérsele el influjo conservador de Dios (Lesio).

RESPUESTA. Tampoco puede admitirse ninguna de estas explicaciones, puesto que en realidad equivalen a una aniquilación de la sustancia del pan, que dejaría sin explicar la verdadera transustanciación.

TERCERA. La sustancia del pan no se aniquila, no perece, no se destruye, sino que se *cambia,* se *transforma,* se *convierte* en el cuerpo de Cristo, dejando intactos sus accidentes (Santo Tomás, Capréolo, Cayetano, Billot, etc.).

Esta es la verdadera explicación, que coincide totalmente, en su sentido obvio, con la doctrina católica definida en Trento.

Sobre la aparición de Cristo bajo las especies sacramentales:

PRIMERA. Cristo se hace presente en la eucaristía por una acción *aductiva* que lo trae o coloca debajo de las especies sacramentales (Scoto, Toledo, San Belarmino, Vázquez, Pesch).

RESPUESTA. No puede admitirse esa acción *aductiva,* porque, de cualquier manera que se la explique, importa movimiento local en el cuerpo de Cristo y deja sin explicar la *conversión* del pan en el mismo cuerpo de Cristo.

SEGUNDA. Por una acción *constitutiva* del cuerpo de Cristo bajo las especies sacramentales (Lugo, Mazzella).

RESPUESTA. Tampoco explica la *conversión* del pan en el cuerpo de Cristo, que es lo que nos enseña la fe.

TERCERA. Por una acción productiva, o mejor, *reproductiva* del cuerpo de Cristo (Suárez, Lesio, Gonet, Billuart, Franzelin, etc.).

RESPUESTA. No se comprende en qué se distingue esa producción o reproducción del cuerpo de Cristo de una verdadera *creación* si prescindimos de la *conversión* de la sustancia del pan (término *a*

quo) en el cuerpo de Cristo (término *ad quem).* No explica, por consiguiente, el hecho de la transustanciación. Aparte de que el cuerpo *reproducido* de Cristo no sería el mismo numéricamente que está en el cielo, porque la *novedad* del ser es propia de la acción *productiva* en cuanto tal.

CUARTA. Por *conversión* de toda la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, en virtud de la cual el mismo Cristo que está en el cielo comienza a existir bajo las especies sacramentales, sin experimentar ninguna inmutación ni movimiento local. Toda la inmutación la sufre el término *a quo* (la sustancia del pan y del vino), que se ha *cambiado,* se ha *transformado,* se ha *convertido* en el cuerpo de Cristo, ya preexistente en el cielo antes de la transustanciación. Esta conversión se realiza por una acción de Dios *como autor del ser,* en virtud de la cual todo lo que hay de entidad en la sustancia del pan y del vino se cambia inmediatamente en lo que hay de entidad en la sustancia del cuerpo de Cristo, de suerte que lo que antes *era* la sustancia del pan y del vino, *es* ahora el cuerpo de Cristo ya preexistente en el cielo (sin esta preexistencia no habría *conversión,* sino *creación,* porque se haría *ex nihilo subiecti,* como dicen los teólogos). En virtud de esta acción, el cuerpo de Cristo de ningún modo se muda intrínsecamente, sino únicamente el pan, que se convierte en Cristo. Porque el pan no se aniquila, sino que, por la acción de la divina omnipotencia, todo lo que tiene de entidad se convierte en el cuerpo preexistente e inmutado de Cristo; por lo que puede decirse verdaderamente que *el pan se hace Cristo* [4].

Esta es la explicación de Santo Tomás, San Alberto, San Buenaventura, Cayetano, Juan de Santo Tomás, Billot, Van Noort, De la Taille y gran número de insignes teólogos. Ciertamente que no podemos entender cómo se realiza este gran misterio de la *conversión* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo; pero ésta es la única explicación que enuncia de una manera más explícita los datos de la fe sin alterarlos ni introducir elementos incompatibles con las declaraciones tridentinas.

[4] Cf. III,75,8. El hecho de que Cristo adquiera una nueva presencia —la eucarística— sin experimentar en sí mismo cambio ni inmutación alguna, se explica fácilmente. Escuchemos a un teólogo contemporáneo:

«¿Cómo puede suceder que reciba (Cristo) un ser nuevo, el sacramental, y no se afecte ni sea inmutado por él, pues hemos dicho que en la transustanciación no sufre inmutación ninguna? Recordemos que entre las diversas clases de relación hay una en la que los términos relativos se afectan realmente los dos con lo que pasa solamente en uno. El ejemplo clásico es la columna y quien se coloca a su lado. Aquélla, por ejemplo, estará a la izquierda de éste. Si éste se cambia a la otra parte, la columna habrá pasado a situarse a la derecha. Sin ningún cambio ni movimiento real suyo, ha cambiado de posición real. Realmente estaba a la izquierda y realmente está a la derecha. Y esto por un cambio ajeno. Esta clase de relaciones son las que hay entre Dios y las criaturas; las criaturas van apareciendo, mudándose, desapareciendo. Dios en un momento es creador, en otro es conservador, etc. Lo es realmente sin cambiar. En realidad, El es siempre lo mismo; no cambia ni se muda». Algo parecido ocurre en la eucaristía (P. SAURAS, O.P., introducción a la cuestión 75 de la tercera parte de la *Suma teológica,* edición bilingüe [BAC, 1957] p.541).

ARTICULO III

Del modo con que Cristo está en la eucaristía

89. Resumimos brevemente, en una serie de conclusiones, esta materia interesantísima, que se estudia ampliamente en teología dogmática, donde tiene su propio lugar[5].

Conclusión 1.ª Bajo cada una de las especies sacramentales y bajo cada una de sus partes cuando se separan está contenido Jesucristo entero, o sea, su cuerpo, sangre, alma y divinidad. (De fe divina, expresamente definida.)

Se prueba:

1.º Por la Sagrada Escritura. Se desprende con toda evidencia de las palabras de la consagración: *Esto es mi cuerpo; éste es el cáliz de mi sangre,* ya que, en virtud de su natural concomitancia, el cuerpo vivo de Jesucristo no puede estar separado de su sangre, ni ésta de aquél, ni ambos del alma y de la divinidad, con la que forman una sola *persona* en virtud de la unión hipostática.

2.º Por el magisterio de la Iglesia. Lo definió expresamente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno negare que en el venerable sacramento de la eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación, sea anatema» (D 885).

3.º Por la razón teológica. Acabamos de indicar el argumento principal al explicar el de la Sagrada Escritura. Otro argumento puede ponerse en virtud de la resurrección de Cristo, que le hizo para siempre impasible e inmortal (Rom 6,9), y, por lo mismo, no puede sufrir la menor separación e inmutación de su cuerpo, alma y divinidad. De lo contrario, *moriría* en la eucaristía por la separación del alma y el cuerpo, como murió en lo alto de la cruz.

Corolario. Si durante los tres días que permaneció Cristo en el sepulcro hubieran consagrado los apóstoles la eucaristía, no hubiera estado Cristo en ella íntegramente en cada una de las dos especies. En el pan hubiera estado sólo el cuerpo *muerto,* no el alma, y en el cáliz, la sangre de Cristo separada del cuerpo y del alma. El Verbo hubiera permanecido en ambas especies, porque no se separó ni un solo instante del cadáver de Cristo ni de su alma santísima en virtud de la *unión hipostática,* absolutamente indisoluble. Y si se hubiera consagrado la eucaristía durante la flagelación o la crucifixión, Cristo hubiera sentido en ella el dolor que padecía su cuerpo con los azotes o la cruz, porque la eucaristía contiene al mismo Cristo nu-

méricamente tal como es en sí mismo y, por lo mismo, sigue todas sus vicisitudes; por eso lo contiene actualmente *impasible e inmortal,* como está en el cielo[6].

En cambio, las injurias o ataques directos a las *especies sacramentales* (v.gr., pisándolas, escupiéndolas, quemándolas) no afectan para nada al mismo Cristo en ellas contenido, ya que las mismas especies ni siquiera tocan a Cristo (aunque le contienen realmente). Volveremos sobre esto en la conclusión 5.ª

Conclusión 2.ª En virtud de las palabras sacramentales («ex vi sacramenti»), bajo la especie de pan se contiene solamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y bajo la especie de vino, solamente la sustancia de su sangre. Pero, en virtud de la natural concomitancia y de la unión hipostática, que unen entre sí inseparablemente las distintas partes de Cristo, bajo una y otra especie está Jesucristo entero, con su cuerpo, sangre, alma y divinidad[7].

He aquí cómo expresa esta verdad el santo concilio de Trento:

«Esta fue siempre la fe de la Iglesia de Dios: que inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de Nuestro Señor y su verdadera sangre, juntamente con su alma y divinidad, bajo la apariencia del pan y del vino; ciertamente, el cuerpo bajo la apariencia del pan y la sangre bajo la apariencia del vino, *en virtud de las palabras de la consagración;* pero está el cuerpo mismo bajo la apariencia del vino, y la sangre bajo la apariencia del pan, y el alma bajo ambas especies, *en virtud de aquella natural conexión y concomitancia* por la que se unen entre sí las partes de Cristo Señor, que «resucitó de entre los muertos para nunca más morir» (Rom 6,5); y la divinidad, en fin, *a causa de aquella su maravillosa unión hipostática* con el alma y con el cuerpo. Por lo cual es de toda verdad que lo mismo se contiene bajo una de las dos especies que bajo ambas especies. Porque Cristo, todo íntegro, está bajo la especie del pan y bajo cualquier parte de la misma especie, y todo igualmente está bajo la especie de vino y bajo las partes de la misma» (D 876).

Conclusión 3.ª El Padre y el Espíritu Santo están realmente presentes en la eucaristía en virtud de la circuminsesión de las divinas personas, que las hace absolutamente inseparables entre sí.

Es una consecuencia necesaria e inevitable del hecho de la *circuminsesión* entre las divinas personas, que consta expresamente por los siguientes lugares teológicos:

[6] Cf. III,76,1 ad 1; 81,4 c y solución a las objeciones.
[7] Cf. III,76,1 c et ad 1.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El mismo Cristo dice:

«Yo y el Padre somos una sola cosa... El Padre está en mí, y yo en el Padre» (Io 10,30 y 38).

«El que me ha visto a mí ha visto al Padre...; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Io 14,9-11). Lo mismo hay que decir, naturalmente, del Espíritu Santo.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí, entre otros muchos textos, las palabras del concilio de Florencia en su decreto para los jacobitas:

«Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede a otro en eternidad, o le excede en grandeza, o le sobrepuja en potestad» (D 704).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La circuminsesión (o mutua inhesión) entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo exige que donde esté una persona divina, estén también las otras dos, ya que son absolutamente inseparables entre sí y de la misma esencia divina, que es común a las tres personas. Luego en la eucaristía, juntamente con la divinidad de Cristo (el Hijo de Dios), están también el Padre y el Espíritu Santo.

Corolarios. 1.º El Verbo divino se hace presente en la eucaristía en virtud de su unión hipostática con el cuerpo y la sangre de Cristo. El Padre y el Espíritu Santo, en virtud de la circuminsesión intratrinitaria.

2.º Luego la eucaristía es adorable con adoración de *latría,* o sea, con la adoración que corresponde al verdadero Dios (D 878 888).

3.º Aunque la inhabitación trinitaria es patrimonio de toda alma en gracia de Dios (Io 14,23), al recibir la eucaristía se verifica en el alma del justo una más penetrante *inhesión* de las divinas personas [8].

Conclusión 4.ª Toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo está en la eucaristía; pero no en virtud de las palabras sacramentales, sino en virtud de la real concomitancia y al modo de la sustancia.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta maravillosa conclusión:

«Lo perteneciente a Cristo está en el sacramento por dos motivos, como hemos dicho: por virtud de las palabras sacramentales o por real concomitancia. La cantidad dimensiva del cuerpo no está por virtud de las palabras sacramentales, porque de este modo sólo está aquello en que directamente termina la conversión, y la conver-

[8] Cf. 1,43,6 c ad 2 et ad 4.

sión termina en la sustancia del cuerpo, no en sus dimensiones; lo que aparece con toda evidencia por el hecho de que después de la consagración permanece la cantidad dimensiva del pan, aunque cambie la sustancia del mismo. Con todo, como la sustancia del cuerpo de Cristo no se separa realmente de su cantidad dimensiva y de los otros accidentes, *tanto éstos como aquélla están en el sacramento por real concomitancia»* (III,76,4).

Ahora bien: ¿cómo puede estar toda la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo —o sea, Cristo entero *de tamaño natural*— en una hostia tan pequeña? La dificultad —al parecer tan aparatosa— se desvanece por sí misma diciendo que la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo no está *localizada* en la eucaristía (o sea, *no ocupa lugar* en ella), sino que está allí *al modo de la sustancia,* que prescinde en absoluto de la extensión en el lugar. Escuchemos de nuevo al Doctor Angélico al resolver esta misma dificultad:

«El modo de existir de una cosa se determina por lo que le atañe esencialmente, no por lo accidental. Por ejemplo, si un cuerpo blanco y dulce, (v.gr., el azúcar) se ve, es por razón de su blancura, no porque sea dulce, aunque sea blanco y dulce a la vez; y si la dulzura afecta a la vista, es en cuanto blanca, no en cuanto dulce. En el sacramento, por razón sacramental, está sólo la sustancia del cuerpo de Cristo. Si está presente también su cantidad dimensiva, esto sucede accidentalmente, por concomitancia; y, por eso mismo, la cantidad dimensiva está allí *no según el modo propio de la cantidad,* a saber, toda en el todo y cada parte en cada parte (lo que exigiría un espacio igual al que ocupa en el cielo el cuerpo natural de Cristo, y no podría, por consiguiente, caber en la hostia pequeña), *sino según el modo de la sustancia,* que está toda en el todo y toda en cada parte (como la sustancia del pan está en el pan entero y en cada una de sus partículas: todas ellas son *pan)»* [9].

Nueva luz sobre la manera de explicar este hecho la encontraremos en la siguiente conclusión, relativa a la presencia de Cristo en la eucaristía *sin ocupar en ella lugar alguno.*

Conclusión 5.ª El cuerpo de Cristo está realmente presente en la eucaristía, sin ocupar en ella lugar circunscriptivo alguno, o sea, prescindiendo en absoluto de la extensión y del espacio.

He aquí las principales razones que lo prueban:

1.ª Porque para ocupar circunscriptivamente un lugar es absolutamente necesario que el lugar sea *igual* a la cosa localizada. No

[9] III,76,4 ad 1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

puede ser más pequeño, porque entonces la cosa localizada no podría caber en él. Ahora bien: el cuerpo de Cristo, con toda su cantidad dimensiva, cabe perfectamente en la hostia eucarística y en cualquiera de sus partículas, por pequeñísimas que sean. Luego no está en ella de una manera *local,* esto es, ocupando circunscriptivamente un determinado lugar.

2.ª Porque el cuerpo de Cristo y toda su cantidad dimensiva está en la eucaristía *al modo de las sustancias,* que prescinden directamente o *per se* de la extensión y del espacio, aunque se encuentren indirectamente o *per accidens* aprisionadas por la dimensión de sus propios accidentes. Y así, p.ej., la sustancia del pan está *íntegramente contenida* lo mismo en un pan muy grande que en otro pequeño, que en una pequeñísima partícula (también ella es *pan),* porque la sustancia, en cuanto tal, prescinde en absoluto o *per se* de la extensión y del espacio, si bien *indirectamente* o *per accidens* se encuentra, de hecho, aprisionada por la dimensión de sus propios accidentes, ya que es evidente que fuera del pan no hay pan.

3.ª El cuerpo de Cristo, con toda su extensión o cantidad dimensiva, está contenido realísimamente bajo las especies sacramentales, y en este sentido se dice que Cristo sacramentado está *en la eucaristía,* o sea, en el mismo lugar que ocupan las especies sacramentales, pero *de manera distinta* a como están ellas; porque las especies están allí *localmente,* o sea, ocupando el lugar correspondiente a la cantidad o extensión de las mismas, y Cristo está allí *sustancialmente,* o sea, prescindiendo en absoluto de la extensión y del espacio.

Corolarios. 1.º Luego el lugar en que está el cuerpo de Cristo en la eucaristía no está *vacío* ni lleno de la sustancia del cuerpo de Cristo, sino lleno y repleto por las propias especies de pan y vino, que *antes* contenían la sustancia del pan y *ahora* contienen el cuerpo de Cristo, sin que éste ocupe lugar alguno [10].

2.º Luego el cuerpo sacramentado de Cristo puede estar en muchos lugares a la vez (en todos los sagrarios del mundo) sin ninguna repugnancia o contradicción, ya que en ninguno de esos lugares está *localmente,* sino sólo *sustancialmente.* El cuerpo de Cristo sólo está *localmente* en el cielo.

3.º Luego el cuerpo de Cristo no está encogido o apretado en las especies eucarísticas, sino con toda su natural expansión y amplitud, porque no está en ellas ocupando lugar alguno. Las especies sacramentales contienen realmente a Cristo, pero ni siquiera le tocan, ya que el cuerpo de Cristo no hace, con relación a esos accidentes, el papel sustentador que correspondía antes a la sustancia del pan, sino que existe en la eucaristía con entera independencia de los accidentes, que quedan por completo *en el aire,* sostenidos por la omnipotencia de Dios.

4.º Luego hay una *relación real* de las especies a Cristo (porque le contienen *realmente),* a la que corresponde una *relación de razón* del

[10] Cf. III,76,5 ad 2.

cuerpo de Cristo a las especies (porque Cristo ni sustenta a los accidentes de pan ni experimenta con la consagración eucarística la menor inmutación o cambio).

Conclusión 6.ª El cuerpo de Cristo está, de suyo, inmóvil en la eucaristía, puesto que está en ella al modo de sustancia, no localmente; pero se mueve accidentalmente al moverse las especies (v.gr., en una procesión eucarística).

Un sencillo ejemplo puede ayudar un poco a la imaginación para comprender este misterio. Imaginémonos a un rey sentado en su trono, y, ante él, uno de sus ministros recorriendo el salón del trono con un espejo en la mano enfocado hacia el rey, de suerte que la imagen regia no deja un solo instante de reflejarse en el espejo a medida que éste se va moviendo y cambiando de lugar. El rey, de suyo, está inmóvil (sentado en su trono), pero su imagen, reflejada en el espejo, se va moviendo *realmente* a medida que se mueve el espejo. Algo parecido ocurre en la eucaristía: el rey es Cristo, sentado en el cielo a la diestra del Padre; el ministro es el sacerdote; el espejo, las especies eucarísticas. Aunque el ejemplo no es del todo exacto, porque el espejo no contiene la *sustancia* del cuerpo del rey, sino sólo su mera representación o imagen, mientras que las especies eucarísticas contienen realmente la sustancia del cuerpo de Cristo, como nos enseña la fe.

Conclusión 7.ª La presencia real de Cristo en la eucaristía termina o desaparece al corromperse las especies de pan y vino, sin que el cuerpo de Cristo sufra con ello la menor inmutación.

La razón de lo primero es muy sencilla. Como el cuerpo de Cristo y su sangre suceden en el sacramento a la sustancia del pan y del vino, si se produce en los accidentes tal inmutación que a causa de ella se hubiera corrompido la sustancia del pan o del vino contenida debajo de esos accidentes antes de la consagración, desaparece la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo; pero si la inmutación de los accidentes no es tan grande que hubiera corrompido la sustancia del pan o del vino, continúa la presencia real de Cristo en la eucaristía [11].

Lo segundo es también muy claro y sencillo. Como la consagración eucarística no produjo en el cuerpo de Cristo el menor cambio o inmutación —toda la inmutación de la *conversión* se realizó en sólo las especies, como ya dijimos—, tampoco la corrupción de las especies inmuta o afecta para nada al mismo Cristo, aunque deja de estar presente bajo esas especies, «no porque de ellas dependa, sino porque desaparece la relación que a ellas le unía; de manera semejante a como Dios deja de ser Señor de las criaturas cuando éstas desaparecen» [12].

[11] Cf. III,77,4.
[12] III,76,7 ad 3.

Corolarios. 1.º Luego Jesús Sacramentado está presente en el pecho del que comulga todo el tiempo en que permanecen incorruptas las especies sacramentales en su estómago [13].

2.º «La corrupción de las especies no es milagrosa, sino natural. Con todo, presupone el milagro de la consagración, en virtud del cual *el ser que antes tenían en el pan lo retienen sin él.* Es como el ciego iluminado milagrosamente, que luego ve naturalmente» [14]. Volveremos en seguida sobre esto en el artículo siguiente.

ARTICULO IV

De los accidentes eucarísticos

90. Resumimos en unas breves conclusiones la doctrina que expone Santo Tomás en la cuestión especial que dedica a estudiar los accidentes eucarísticos (III,77).

Conclusión 1.ª Los accidentes eucarísticos permanecen sin sujeto después de la consagración, sostenidos en el aire por la divina omnipotencia (a.1).

Esto constituye un estupendo milagro, pero no envuelve contradicción alguna. Porque —como se demuestra en filosofía— pertenece a la esencia de los accidentes el *reclamar* un sujeto que los sostenga, pero no su inherencia *actual* en ese sujeto. En el orden natural, el sujeto de cualquier accidente es la sustancia de la que es accidente (v.gr., el sujeto del color, sabor, olor... el pan es la sustancia misma del pan, que sostiene aquellos accidentes); pero Dios —causa primera de todo cuanto existe— puede hacer por sí mismo lo que hacen las causas segundas sin valerse de ellas, y, por consiguiente, puede sostener unos accidentes separados de su sustancia. Pero con esta diferencia: la sustancia los sustenta desde abajo, como sujeto que pone el hombro; Dios los sustenta desde arriba, como persona que da la mano. Dios no es sujeto o causa *material* (como lo era la sustancia), sino causa *eficiente* conservadora de los accidentes.

Conclusión 2.ª La omnipotencia divina sustenta por sí misma la cantidad dimensiva del pan y del vino, y esta cantidad, haciendo el papel de sustancia, sustenta todos los demás accidentes (a.2).

He aquí cómo explica esta conclusión un teólogo contemporáneo:

[13] Alrededor de *media hora* en una persona sana y normal; y puede extenderse a *varias horas* en personas enfermas del estómago, que tarden mucho tiempo en digerir los alimentos.

[14] III,77,4 ad 3.

«Los accidentes son muchos, y donde hay muchos hay orden. El primero y principal es la cantidad, que se llama accidente absoluto; luego vienen los otros. Todos se sustentan en la sustancia; la cantidad, inmediatamente; los otros, mediante la cantidad. En la eucaristía se conserva este orden, sustituyendo la sustancia por el poder de Dios, como ya se ha dicho. Y así, Dios conserva la existencia de la cantidad, y ésta sirve de sujeto sustentador de los demás»[15].

Conclusión 3.ª Los accidentes eucarísticos pueden, sin nuevo milagro, producir todos los efectos que producían cuando estaban sustentados en la sustancia del pan (a.3).

Y así, p.ej., pueden impresionar, y de hecho impresionan, nuestros sentidos con su olor, color, sabor, dureza o suavidad, etc., exactamente igual que antes de la consagración, como consta manifiestamente por la experiencia. La razón es porque conservan el mismo ser que tenían antes —puesto que la transustanciación eucarística no afecta para nada a los accidentes del pan o vino—, y, por lo mismo, conservan toda su acción, ya que *el obrar sigue al ser,* como enseña la más elemental filosofía.

Conclusión 4.ª Las especies sacramentales pueden corromperse, y de hecho se corrompen, por las mismas causas que cuando estaban sustentadas por la sustancia del pan o vino (a.4).

Es una sencilla aplicación de la doctrina expuesta en la conclusión anterior, que Santo Tomás destaca aparte para explicar de qué modo la presencia sacramental de Cristo está vinculada al tiempo en que las especies sacramentales permanecen incorruptas.

Conclusión 5.ª Las especies sacramentales pueden ejercer acciones sustantivas, tales como engendrar nuevas sustancias y alimentar corporalmente al que las recibe (a.5-6).

Vemos, en efecto, que si, por descuido o sacrilegio, se queman las especies sacramentales, quedan tangibles las cenizas; después de comulgar —sobre todo con las dos especies— se siente uno confortado y alimentado físicamente. ¿Cómo se explica esto, si allí no había ni rastro de la sustancia del pan o del vino?

No hay que maravillarse, supuesto lo que hemos dicho en las conclusiones anteriores. Al producirse la transustanciación, todos los efectos que correspondían a la sustancia del pan y del vino pasan al accidente *cantidad,* y a través de él producen normalmente todos sus efectos, sin ningún nuevo milagro.

Corolarios. 1.º De donde se sigue que las especies sacramentales pueden alimentar físicamente al que las tome en cantidad sufi-

[15] P. SAURAS, O.P., introducción a la cuestión 77 de la tercera parte de la *Suma teológica,* ed. bilingüe (BAC, 1957) p.605.

ciente para ello, lo mismo que producirle una verdadera embriaguez, como si se tratara efectivamente de pan y vino sin consagrar.

2.° Luego las especies sacramentales pueden ser afectadas por agentes externos; v.gr., fraccionándose en pequeños pedazos, mezclándose el vino consagrado con otros vinos o líquidos no consagrados, etc. En este último caso, si se hiciera tal mezcla que hubiera sido suficiente para alterar sustancialmente todo el vino antes de su consagración, desaparece la presencia eucarística de Cristo; de lo contrario, sólo desaparece en la parte de las especies que haya sido alterada sustancialmente (a.7-8).

CAPITULO IV

Ministro de la eucaristía

Hay que distinguir entre ministro del sacrificio, o de la *consagración* eucarística, y ministro de su *distribución* a los fieles. Y en el primer aspecto hay que distinguir entre el sacerdote *primario* o principal y el *secundario* o instrumental.

A) Ministro de la consagración eucarística

91. Vamos a precisarlo en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Nuestro Señor Jesucristo es el sacerdote primario o principal del santo sacrificio del altar.

Se prueba:

1.° Por el magisterio de la Iglesia. Lo enseñó claramente el concilio de Trento en un texto que ya hemos citado:

«Una y la misma es la víctima, *uno mismo el que ahora se ofrece* por ministerio de los sacerdotes y el que se ofreció entonces en la cruz; sólo es distinto el modo de ofrecerse» (D 940).

Pío XII insiste en esto mismo y explica el papel que corresponde al sacerdote:

«El augusto sacrificio del altar no es, pues, una pura y simple conmemoración de la pasión y muerte de Jesucristo, sino que es un sacrificio propio y verdadero, en el cual, inmolándose incruentamente, *el Sumo Sacerdote hace lo mismo que hizo ya en la cruz ofreciéndose a sí mismo al Eterno Padre como hostia gratísima... Idéntico, pues, es el sacerdote, Jesucristo,* cuya sagrada persona está representada por su ministro. Este, en virtud de la consagración sacerdotal recibida, se asimila al Sumo Sacerdote y tiene el poder de obrar *en virtud y en la persona del*

mismo Cristo; por esto, con su acción sacerdotal, en cierto modo, 'presta a Cristo su lengua, le ofrece su mano' (San Crisóstomo)» [1].

2.° POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Dos argumentos muy claros:

a) El sacrificio de la misa es una simple renovación del sacrificio de la cruz; luego no puede ser ofrecido, como sacerdote *principal,* más que por el propio Cristo. La razón es porque en la cruz, el oferente y la víctima que se ofreció al Padre fue el mismo Cristo; luego no puede renovarse aquel mismísimo sacrificio si Cristo no actúa nuevamente de oferente y víctima a la vez.

b) Como es sabido, la humanidad de Cristo es el *instrumento unido* a su divinidad que tiene que concurrir a todos los efectos sobrenaturales y milagrosos que se realicen por los hombres como *instrumentos separados.* De ahí que en cada una de las misas intervenga el mismo Cristo —realmente presente en la eucaristía— con un acto de su voluntad humana por el que se ofrece a su Eterno Padre, místicamente inmolado por la salvación del mundo.

Corolario. Luego Cristo en la misa no es el sacerdote principal únicamente por haber instituido el santo sacrificio, o porque encierre éste sus propios méritos, o porque es ofrecido en su nombre por los sacerdotes, sino porque actúa de hecho *en cada una de las misas que se celebran en el mundo entero,* utilizando al sacerdote únicamente como instrumento para la realización del sacrificio, pero *ofreciéndose el mismo Cristo al Padre por un acto especial de su voluntad humana.* Unicamente así, la coincidencia entre el sacrificio de la cruz y el del altar es total y absoluta, y la misa puede tener, y tiene de hecho, todo el valor infinito del sacrificio de la cruz.

Conclusión 2.ª Todos los sacerdotes debidamente ordenados, y sólo ellos, pueden celebrar u ofrecer el santo sacrificio de la misa como ministros secundarios.

Expliquemos un poco los términos de la conclusión.

TODOS LOS SACERDOTES, aunque estén en pecado mortal, o hayan apostatado o perdido la fe, o hayan sido excomulgados o degradados. La razón es porque la potestad de consagrar *válidamente* no depende del estado de gracia del ministro, sino del *carácter sacerdotal,* que es, de suyo, eterno e imborrable.

DEBIDAMENTE ORDENADOS. Por falta de este requisito no consagran válidamente los ministros de las sectas *anglicanas* separadas de la Iglesia de Roma, por no haber conservado la forma válida y legítima en la administración del sacramento del orden, como declaró expresamente León XIII (D 1963 1966) [2].

[1] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.548.

[2] Muchos de estos ministros anglicanos tomaron tan en serio la declaración de León XIII —a pesar de estar separados de la Iglesia católica—, que se hicieron ordenar nuevamente por obispos cismáticos (que ordenan *válidamente,* por haber conservado

Y SÓLO ELLOS, ya que los simples fieles o los clérigos inferiores al sacerdote no tienen potestad alguna en orden a la consagración eucarística. Volveremos sobre esto más abajo.

PUEDEN CELEBRAR U OFRECER EL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA COMO MINISTROS SECUNDARIOS, o sea, bajo la acción inmediata de Cristo como sacerdote principal.

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. Las palabras *Haced esto en memoria mía,* con las cuales instituyó Cristo el sacrificio eucaristico, las dirigió únicamente a sus apóstoles y a sus legítimos sucesores en el sacerdocio, no a todos y cada uno de los cristianos. Consta expresamente por la práctica de los mismos apóstoles y la solemne declaración de la Iglesia, como veremos en seguida.

2.ª EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó repetidas veces a todo lo largo de los siglos y lo definió solemnemente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno dijere que, con las palabras *Haced esto en memoria mía* (Lc 22,19), Cristo no instituyó sacerdotes a sus apóstoles o que no les ordenó que ellos y los otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema» (D 949).

El Código canónico insiste en la misma doctrina:

«El ministro que en persona de Cristo puede consagrar el sacramento de la eucaristía es únicamente el sacerdote ordenado válidamente» (cn.900,1.º).

3.ª LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí el argumento que expone Santo Tomás:

«Este sacramento es de tanta dignidad, que no se realiza sino en persona de Cristo. Ahora bien: todo el que obra en persona de otro debe hacerlo por la potestad que se le ha conferido. Y así como al bautizado le concede Cristo el poder de recibir este sacramento, al sacerdote, cuando se ordena, se le da para consagrarlo en persona de Cristo, porque con ello se le pone en el grado de aquellos a quienes dijo el Señor: *Haced esto en memoria mía.* Hay que decir, por consiguiente, que es propio del sacerdote la consagración de este sacramento» [3].

92. Escolio. El sacerdocio de los simples fieles.

Aunque ya hemos hablado de este asunto al explicar la naturaleza del *carácter* sacramental (cf. n.22 concl.6.ª), vamos a insistir ahora

el rito esencial católico). Queda todavía por resolver si en estas nuevas ordenaciones tuvieron verdadera *intención* de recibir la potestad sagrada *para el sacrificio eucarístico* (en el que no creen muchos de ellos), que es también absolutamente necesaria para la validez del sacramento del orden, como dice expresamente el propio León XIII en el lugar citado.

[3] III,82,1.

un poco más, dado el interés de esta materia en una *Teología para seglares.*

La Sagrada Escritura, los Santos Padres, el magisterio de la Iglesia y la liturgia sagrada hablan claramente de un *sacerdocio de los fieles.* ¿Qué sentido tiene esta misteriosa expresión? ¿Son los simples fieles verdaderos *sacerdotes* en el sentido propio de la palabra, o sea, como lo son los que han recibido el sacramento del orden? Y si no lo son en este sentido, ¿cuál es el significado de esa misteriosa expresión, tan repetida en aquellas fuentes sagradas que acabamos de citar?

Para contestar a esta pregunta con toda precisión y exactitud, vamos a dividir la materia en dos partes: en la primera expondremos *el hecho,* en la segunda daremos su *interpretación teológica.*

a) El hecho

Acabamos de decir que en las fuentes tradicionales de la doctrina católica aparece repetidas veces la palabra *sacerdocio* aplicada a los simples fieles, a quienes atribuyen también ciertas funciones sacerdotales. He aquí las pruebas:

1.ª LA SAGRADA ESCRITURA. El apóstol San Pedro dice *dirigiéndose a los simples creyentes en cuanto distintos de los incrédulos:*

«Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y *sacerdocio santo,* para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo». Y un poco más abajo añade:

«Pero vosotros sois linaje escogido, *sacerdocio real,* nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2,5-9).

El evangelista San Juan dice también, refiriéndose *a todos los que fueron comprados para Dios con la sangre del cordero:*

«Digno eres (Cristo) de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado, y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, *y los hiciste para nuestro Dios reino (reyes) y sacerdotes,* y reinan sobre la tierra» (Apoc 5,9-10).

2.ª LOS SANTOS PADRES. Muchos Santos Padres, tales como San Ireneo, San Justino, San Agustín, San Basilio, San Jerónimo, etcétera, hablan claramente del *sacerdocio* de los fieles comentando los textos de la Escritura que acabamos de citar.

3.ª EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Escuchemos a dos de los últimos pontífices que han regido la Iglesia de Cristo:

Pío XI: «Porque no solamente gozan de la participación de este misterioso sacerdocio y de este oficio de satisfacer y sacrificar aquellos de quienes Nuestro Señor Jesucristo se sirve para ofrecer a Dios la oblación inmaculada desde el oriente hasta el ocaso en todo lugar (Mal 1,11), sino que *toda la familia cristiana,* llamada con razón por el Príncipe de los Apóstoles «linaje escogido, real sacerdocio» (1 Petr 2,9), *debe, tanto por sí como por todo el género humano, ofrecer sacrificios por los pecados, casi de la misma manera que todo sacerdote y pontí-*

fice 'tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es constituido para todo lo que toca a Dios' (Hebr 5,2)» [4].

Pío XII: «No es de maravillarse que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, por el bautismo, los fieles, en general, se hacen miembros del Cuerpo místico de Cristo Sacerdote, y por el *carácter* que se imprime en sus almas son destinados para el culto divino, ***participando así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición***» [5].

4.ª LA LITURGIA CATÓLICA. En la acción sacerdotal por excelencia, la santa misa, el sacerdote celebrante asocia continuamente los fieles asistentes al santo sacrificio, como si, de algún modo, lo ofrecieran juntamente con él. Escuchemos nuevamente a Pío XII exponiendo estas ideas:

«Con no menor claridad, los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico significan y demuestran que la oblación de la Víctima es hecha por los sacerdotes ***en unión del pueblo***. En efecto, no sólo el sagrado ministro, después del ofrecimiento del pan y del vino, dice explícitamente vuelto al pueblo: «Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y ***vuestro*** sea aceptado cerca de Dios omnipotente», sino que las oraciones con que es ofrecida la Víctima divina son dichas en plural, y en ellas se indica repetidas veces que el pueblo toma también parte ***como oferente*** en este augusto sacrificio. Se dice, por ejemplo: «Por los cuales te ofrecemos ***y ellos mismos te ofrecen***... Por esto te rogamos, Señor, que aceptes aplacado esta ofrenda de tus siervos ***y de toda tu familia***... Nosotros, siervos tuyos, ***y también tu pueblo santo, ofrecemos*** a tu divina Majestad las cosas que tú mismo nos has dado, esta hostia pura, hostia santa, hostia inmaculada...» [6]

b) Interpretación teológica

Acabamos de poner de manifiesto el *hecho* del sacerdocio de los fieles. Vamos a explicar ahora en qué sentido lo son, dando la interpretación teológica justa y exacta a base de los siguientes principios:

1.° Es falso y herético decir que todos los cristianos son sacerdotes en el mismo sentido en que lo son los que han recibido debidamente el sacramento del orden.

Consta expresamente por las declaraciones del concilio de Trento contra los protestantes, que afirmaban semejante disparate (D 960; cf. 961-968).

2.° Los simples fieles reciben, sin embargo, participación verdadera y real del sacerdocio de Cristo por el carácter del bautismo y de la confirmación.

[4] Pío XI, encíclica *Miserentissimus Redemptor:* AAS 20 (1928) p.172.
[5] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.555.
[6] Pío XII, ibid.

Como explica Santo Tomás y es doctrina común en teología, el *carácter* sacramental no es otra cosa que «cierta participación del sacerdocio de Cristo derivada del mismo Cristo»[7]. Y como el bautismo y la confirmación imprimen *carácter* y estos dos sacramentos los reciben todos los fieles, síguese que todos ellos *participan*, más o menos, del sacerdocio de Cristo. Hemos explicado todo esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.22).

3.° Esa participación en el sacerdocio de Cristo a través del carácter bautismal y de la confirmación faculta al simple fiel para recibir los demás sacramentos, confesar con valentía y fortaleza la fe de Cristo y actuar como ministro propio en el sacramento del matrimonio.

Es doctrina común admitida por todos los teólogos y proclamada en diferentes lugares por el mismo magisterio de la Iglesia.

El primer efecto —capacitación para recibir los demás sacramentos— lo produce el carácter *bautismal*. El segundo —confesión esforzada y como *por oficio* de la fe cristiana— es fruto del carácter de la *confirmación*. Y la potestad para actuar como ministro *en sentido propio y estricto* del sacramento del matrimonio la confiere también el carácter del bautismo. De donde se sigue que no puede haber matrimonio *como sacramento* sino entre cristianos bautizados.

N.B. Para administrar válidamente el sacramento del bautismo en caso de necesidad no se requiere *carácter* sacramental alguno, como ya hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.49 concl.3.ª).

4.° Pero de ningún modo tienen los simples fieles poder alguno sobre los sacramentos propiamente sacerdotales, o sea, sobre la confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos y orden sacerdotal.

Es de fe que para confeccionar válidamente esos sacramentos se requiere la potestad sacerdotal que confiere el sacramento del orden al sacerdote o al obispo[8].

5.° La parte que corresponde a los simples fieles en la celebración del santo sacrificio de la misa se refiere únicamente al ofrecimiento u oblación, por medio del sacerdote, de la hostia santa —consagrada exclusivamente por el sacerdote celebrante— y a la participación en los divinos misterios mediante la comunión sacramental.

Escuchemos a Pío XII explicando esta doctrina con toda claridad y precisión:

«La inmolación incruenta, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el

[7] III,63,3.

[8] Cf. D 873 919 920 929 949 961-968.

altar en estado de víctima, *es realizada solamente por el sacerdote,* en cuanto representa a la persona de Cristo y no en cuanto representa a las personas de los fieles.

Pero, al poner sobre el altar la Víctima divina, el sacerdote la presenta al Padre como oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para el bien de todas las almas. En esta oblación propiamente dicha, los fieles participan en la forma que les está consentida y por un doble motivo: porque ofrecen el sacrificio no sólo por las manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, *conjuntamente con él;* y porque con esta participación también la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico.

Que los fieles ofrecen el sacrificio por medio del sacerdote, es claro por el hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo *en cuanto Cabeza,* que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la Víctima.

Cuando se dice que el pueblo ofrece conjuntamente con el sacerdote, no se afirma que los miembros de la Iglesia, a semejanza del propio sacerdote, realicen el rito litúrgico, visible —el cual pertenece solamente al ministro de Dios, para ello designado—, sino que une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la Víctima y con el rito externo del sacerdote. Es necesario, en efecto, que el rito externo del sacrificio manifieste por su naturaleza el culto interno; ahora bien, el sacrificio de la Nueva Ley significa aquel obsequio supremo con que el principal oferente, que es Cristo, y con El y por El todos sus miembros místicos, honran debidamente a Dios»[9].

Y más adelante, refiriéndose a la comunión sacramental de los fieles, que completa y redondea su participación activa en el sacrificio eucarístico, añade el inmortal Pontífice:

«Puesto que, como hemos dicho más arriba, podemos participar en el sacrificio también con la comunión sacramental, por medio del convite de los ángeles, la Madre Iglesia, para que más eficazmente 'podamos sentir en nosotros de continuo el fruto de la redención' (colecta del Corpus), repite a todos sus hijos la invitación de Cristo Nuestro Señor: *Tomad y comed... Haced esto en memoria mía».*

A cuyo propósito el concilio de Trento, haciéndose eco del deseo de Jesucristo y de su Esposa inmaculada, nos exhorta ardientemente «para que en todas las misas los fieles presentes participen no sólo espiritualmente, sino también recibiendo sacramentalmente la eucaristía, a fin de que reciban más abundante el fruto de este sacrificio».

También nuestro inmortal predecesor Benedicto XIV, para que quedase mejor y más claramente manifiesta la participación de los fieles en el mismo sacrificio divino por medio de la comunión euca-

[9] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.555-556.

rística, alaba la devoción de aquellos que no sólo desean nutrirse del alimento celestial durante la asistencia al sacrificio, sino que ***prefieren alimentarse de las hostias consagradas en el mismo sacrificio,*** si bien, como él declara, se participa real y verdaderamente en el sacrificio aun cuando se trate de pan eucarístico debidamente consagrado con anterioridad»[10].

B) Ministro de la distribución de la eucaristía

93. He aquí lo que determina el nuevo Código canónico:

Canon 910. 1.° «El ministro ordinario de la sagrada comunión es el obispo, el sacerdote y el diácono.

2.° Ministro extraordinario es el acólito y otros fieles cristianos para ello deputados, según lo establecido en el canon 230,3.°».

El canon 230,3.° establece lo siguiente:

«Donde la necesidad de la Iglesia lo aconsejara así, a falta de los ministros propios, pueden también los laicos, aunque no sean lectores o acólitos, suplirlos en ciertos oficios, tales como el ministerio de la palabra, presidir las preces litúrgicas, administrar el bautismo y distribuir la sagrada comunión, según lo preceptuado por el derecho».

El Viático. «El oficio y el derecho de llevar a los enfermos la sagrada eucaristía a modo de Viático lo tienen el párroco, los vicarios parroquiales, capellanes y el superior de una comunidad de clérigos religiosos o de sociedades de vida apostólica con relación a todos los que vivan en la casa» (cn.911,1.°).

«En caso de necesidad o de licencia, al menos presunta, del párroco, capellán o superior —al cual deben comunicarlo posteriormente—, puede también administrar el Viático cualquier sacerdote o cualquier otro ministro de la sagrada comunión» (cn.911,2.°).

[10] Pío XII, ibid., p.564.

SECCION II

La eucaristía como sacrificio

Vamos a tratar ahora de la eucaristía como *sacrificio*, o sea, del *santo sacrificio de la misa*, en el que se consagra la eucaristía.

Dividimos la materia en dos capítulos, con sus correspondientes artículos, en la siguiente forma:

1.º El sacrificio eucarístico en sí mismo.
2.º Preceptos relativos al mismo.

CAPITULO I

El sacrificio eucarístico en sí mismo

Subdividimos este capítulo en los siguientes artículos:

1.º Si la santa misa es verdadero sacrificio.
2.º Esencia del santo sacrificio de la misa.
3.º Fines y efectos.
4.º Frutos de la santa misa.
5.º Valor del sacrificio eucarístico.
6.º Aplicación de la santa misa.

ARTICULO I

Si la santa misa es verdadero sacrificio

94. Rogamos al lector tenga presente, como introducción a este importante asunto, lo que dijimos en el primer volumen de esta obra acerca del *sacrificio* en general (cf. n.353-55).

Antes de exponer la doctrina católica sobre el sacrificio

de la misa, vamos a dar unas nociones sobre su ***nombre, definición*** y ***errores*** en torno a ella.

95. 1. **El nombre.** El sacrificio eucarístico ha recibido diversos nombres en el transcurso de los siglos. Y así:

a) EN LA SAGRADA ESCRITURA se la designa con los nombres de «fracción del pan» (Act 2,42; 1 Cor 10,16) y «cena del Señor» (1 Cor 11,20).

b) ENTRE LOS GRIEGOS se emplearon las expresiones μυσταγωγία = celebración del misterio; λατρεία = culto latréutico; ἱερουργία = operación de lo sagrado; σύναξις = colecta o reunión, etc. El nombre más frecuente y común después del siglo IV es el de λειτουργία = liturgia, sacro ministerio, derivado de λειτουργέω = ministrar.

c) ENTRE LOS LATINOS recibió los nombres de «colecta» o «congregación» del pueblo; «acción», por antonomasia; «sacrificio», «oblación», etc. Pero, a partir del siglo IV el nombre más frecuente y común es el de *misa.*

La palabra *misa* proviene del verbo latino *mittere,* que significa *enviar.* Es una forma derivada y vulgar de la palabra *misión,* del mismo modo que las expresiones, corrientes en la Edad Media, de «colecta, confesa, accesa», se toman por «colección, confesión, accesión».

La expresión *misa* la derivan algunos de las preces dirigidas o *enviadas* a Dios *(a precibus missis);* otros, de la *dimisión* o *despedida de los catecúmenos,* que no podían asistir a la celebración del misterio eucarístico, sino sólo a la introducción preparatoria (hasta el credo). Según parece, al principio designaba únicamente la ceremonia de despedir a los catecúmenos; después significó las ceremonias e instrucciones que la precedían (misa de catecúmenos); más tarde, la celebración del misterio eucarístico (misa de los fieles), que venía a continuación de la de los catecúmenos; finalmente, se designó con la palabra *misa* toda la celebración del sacrificio eucarístico, desde el principio hasta el fin. Este es el sentido que tiene en la actualidad.

96. 2. **La realidad.** Puede darse una triple definición de la misa: ***metafísica, física*** y ***descriptiva.*** La primera se limita a señalar el género y la diferencia específica; la segunda expresa, además, la materia y la forma del sacrificio del altar; la tercera describe con detalle el santo sacrificio.

a) **Definición metafísica:** *es el sacrificio que renueva el mismo de la cruz en su ser objetivo.*

En esta definición, la palabra *sacrificio* expresa el *género,* y el resto de la fórmula, la *diferencia especifica.*

b) **Definición física:** *es el sacrificio inmolativo del cuerpo de Cristo*

realizado en la cruz y renovado en su ser objetivo bajo las especies sacramentales de pan y vino.

En esta definición, la *materia* es el cuerpo de Cristo presente bajo las especies sacramentales; la *forma* es el sacrificio inmolativo realizado en la cruz en cuanto renovado en su ser objetivo. En esta misma forma puede distinguirse la razón genérica (sacrificio) y la razón específica (inmolado en la cruz y renovado en el altar).

c) **Definición descriptiva:** *es el sacrificio incruento de la Nueva Ley que conmemora y renueva el del Calvario, en el cual se ofrece a Dios, en mística inmolación, el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies sacramentales de pan y vino, realizado por el mismo Cristo, a través de su legítimo ministro, para reconocer el supremo dominio de Dios y aplicarnos los méritos del sacrificio de la cruz.*

En sus lugares correspondientes iremos examinando cada uno de los elementos de esta definición.

97. 3. **Errores.** En torno al sacrificio de la misa se han registrado, en el transcurso de los siglos, muchos errores y herejías. He aquí los principales:

a) Los petrobrusianos, valdenses, cátaros y albigenses (siglos XII y XIII) negaron por diversos motivos que en la santa misa se ofrezca a Dios un verdadero y propio sacrificio.

b) Los falsos reformadores (Wicleff, Lutero, Calvino, Melanchton, etc.) niegan también el carácter sacrificial de la santa misa.

c) Muchos racionalistas modernos y la mayor parte de las sectas protestantes hacen eco a estos viejos errores y herejías.

98. 4. **Doctrina católica.** Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª En la santa misa se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

1.° La Sagrada Escritura. El sacrificio del altar fue anunciado o prefigurado en el Antiguo Testamento y tuvo su realización en el Nuevo. Recogemos algunos textos:

a) *El sacrificio de Melquisedec:* «Y Melquisedec, rey de Salem, *sacando pan y vino,* como era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abrahán, diciendo...» (Gen 14,18-19).

Ahora bien: según se nos dice en la misma Escritura, Cristo es *sacerdote eterno según el orden de Melquisedec* (Ps 109,4; Hebr 5,5-9). Luego debe ofrecer un sacrificio *eterno* a base de *pan y vino,* como el del antiguo profeta. He ahí la santa misa prefigurada en el sacrificio de Melquisedec.

b) *El vaticinio de Malaquías:* «No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yavé Sebaot; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos. Porque desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes *y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura,* pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yavé Sebaot» (Mal 1,10-11).

Estas palabras, según la interpretación de los Santos Padres y de la moderna exégesis bíblica, se refieren al tiempo mesiánico, anuncian el verdadero sacrificio posmesiánico y responden de lleno y en absoluto al santo sacrificio de la misa.

c) *La institución de la eucaristía.* Cristo alude claramente al carácter *sacrificial* de la eucaristía cuando dice:

«Esto es mi cuerpo, *que será entregado por vosotros. Haced esto* en memoria mía... Este cáliz es la nueva alianza *en mi sangre,* que es derramada por vosotros» (Lc 22,19-20).

2.° Los Santos Padres. La tradición cristiana interpretó siempre en este sentido los datos de la Escritura que acabamos de citar. Son innumerables los testimonios.

3.° El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó repetidamente en todas las épocas de la historia y lo definió expresamente en el concilio de Trento contra los errores protestantes. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que en la misa no se ofrece a Dios un *verdadero y propio sacrificio* o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema» (D 948).

4.° La razón teológica ofrece varios argumentos de conveniencia. He aquí algunos:

a) No hay religión alguna sin sacrificio, que es de derecho natural[1]. Ahora bien: la religión más perfecta del mundo —como única revelada por Dios— es la cristiana. Luego tiene que tener su sacrificio verdadero y propio, que no es otro que la santa misa.

b) La santa misa reúne en grado eminente todas las condiciones que requiere el sacrificio. Luego lo es. Más adelante veremos cómo se cumplen, efectivamente, en la santa misa todas las condiciones del sacrificio.

c) El Nuevo Testamento es mucho más perfecto que el Antiguo. Ahora bien: en la Antigua Ley se ofrecían a Dios verdaderos sacrificios —entre los que destaca el del cordero pascual, figura emocionante de la inmolación de Cristo (cf. 1 Cor 5,7)—; luego la Nueva Ley ha de tener también su sacrificio propio, que no puede ser otro que la renovación del sacrificio del Calvario, o sea, la santa misa.

Conclusión 2.ª El sacrificio de la cruz y el sacrificio del altar son uno solo e idéntico sacrificio, sin más diferencia que el modo de ofrecerse: cruento en la cruz e incruento en el altar. (Doctrina católica.)

[1] Cf. II-II,85,1.

Consta por los siguientes lugares teológicos:

1.º El magisterio de la Iglesia. Lo enseña expresamente —aunque sin definirlo de una manera directa— el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Una y la misma es la víctima, uno mismo el que ahora se ofrece por ministerio de los sacerdotes y el que se ofreció entonces en la cruz; *sólo es distinto el modo de ofrecerse»* (D 940).

Esto mismo ha repetido y explicado en nuestros días Su Santidad Pío XII en su admirable encíclica *Mediator Dei:*

«Idéntico, pues, es el sacerdote, Jesucristo, cuya sagrada persona está representada por su ministro...

Igualmente idéntica es la víctima; es decir, el mismo divino Redentor, según su humana naturaleza y en la realidad de su cuerpo y de su sangre.

Es diferente, sin embargo, el modo como Cristo es ofrecido. Pues en la cruz se ofreció a sí mismo y sus dolores a Dios, y la inmolación de la víctima fue llevada a cabo por medio de su muerte cruenta, sufrida voluntariamente. Sobre el altar, en cambio, a causa del estado glorioso de su humana naturaleza, *la muerte no tiene ya dominio sobre El* (Rom 6,9), y, por tanto, no es posible la efusión de sangre. Mas la divina sabiduría ha encontrado un medio admirable de hacer patente con signos exteriores, que son símbolos de muerte, el sacrificio de nuestro Redentor» [2].

2.º Los Santos Padres. Lo repiten unánimemente. Por vía de ejemplo, he aquí un texto muy expresivo de San Juan Crisóstomo:

«¿Acaso no ofrecemos todos los días?... Ofrecemos siempre el mismo (sacrificio); no ahora una oveja y mañana otra, sino siempre la misma. Por esta razón *es uno el sacrificio;* ¿acaso por el hecho de ofrecerse en muchos lugares son muchos Cristos? De ninguna manera, sino un solo Cristo en todas partes; aquí íntegro y allí también, un solo cuerpo. Luego así como ofrecido en muchos lugares es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también *es un solo sacrificio»* [3].

3.º La razón teológica. He aquí cómo se expresa Santo Tomás:

«Este sacramento se llama *sacrificio* por representar la pasión de Cristo, y *hostia* en cuanto que contiene al mismo Cristo, que es «hostia de suavidad», en frase del Apóstol» (III,73,4 ad 3).

«Como la celebración de este sacramento es imagen representativa de la pasión de Cristo, *el altar es representación de la cruz,* en la que Cristo se inmoló en propia figura» (83,2 ad 2).

«No ofrecemos nosotros otra oblación distinta de la que Cristo ofreció por nosotros, es a saber, su sangre preciosa. Por lo que *no es*

[2] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.548.
[3] *Hom. in ep. ad Eph.* 21,2.

otra oblación, sino conmemoración *de aquella hostia que Cristo ofreció»* *(In ep. ad Hebr.* 10,1).

Recogiendo todos estos elementos, escribe con acierto un teólogo contemporáneo:

«Este sacrificio eucarístico es idéntico al de la cruz, no solamente porque es idéntico el principal oferente, Cristo, y la hostia ofrecida, Cristo paciente, sino, además, *porque es una misma la oblación u ofrecimiento de Cristo en la cruz, sacramentalmente renovada en el altar.* Esta oblación constituye el elemento formal de todo sacrificio. Sin esta unidad de oblación no se da verdadera unidad e identidad del sacrificio de la cruz y del altar» [4].

No hay, pues —como quieren algunos teólogos—, diferencia *específica* entre el sacrificio de la cruz y el del altar, sino sólo diferencia *numérica;* a no ser que la diferencia específica se coloque únicamente en el *modo de ofrecerlo,* porque es evidente que el modo cruento y el incruento son específicamente distintos entre sí. Pero esta diferencia puramente *modal* no establece diferenciación alguna en el sacrificio en sí mismo, que es específicamente idéntico en el Calvario y en el altar.

Corolarios. 1.º El sacrificio de la *cena* fue también en sí mismo verdadero y propio sacrificio, aunque por orden al sacrificio de la cruz que había de realizarse al día siguiente. La razón es porque hubo en él todos los elementos esenciales del sacrificio: sacerdote oferente, víctima e inmolación mística o sacramental, significada por la separación de las dos especies.

2.º Luego el sacrificio de la *cena,* el de la *cruz* y el del *altar* son específicamente idénticos, aunque haya entre ellos un conjunto de diferencias accidentales, que en nada comprometen aquella identidad específica esencial. El de la cena *anunció* el de la cruz, cuyos méritos nos *aplica* el del altar.

3.º El sacrificio del altar recoge, elevándolas al infinito, las tres formas de sacrificio que se ofrecían a Dios en el Antiguo Testamento: *a)* el *holocausto,* porque la mística oblación de la Víctima divina significa el reconocimiento de nuestra servidumbre ante Dios mucho más perfectamente que la total combustión del animal que inmolaban los sacerdotes de la Antigua Ley; *b)* la *hostia pacífica,* porque el sacrificio eucarístico es incruento y carece, por lo mismo, del horror de la sangre; y *c)* del *sacrificio por el pecado,* porque representa la muerte expiatoria de Cristo y nos la aplica a nosotros. Un tesoro, en fin, de valor rigurosamente infinito.

[4] RVDMO. P. BARBADO, O.P., obispo de Salamanca: Prólogo al *Tratado de la Santísima Eucaristía,* del Dr. Alastruey, 2.ª ed. (BAC, 1952) p.XX.

ARTICULO II

Esencia del sacrificio de la misa

Tratamos de averiguar en este artículo qué parte de la misa constituye la *esencia* misma del sacrificio.

99. 1. **Opiniones.** Hay muchas opiniones entre los teólogos. He aquí las principales:

a) Algunos parecen poner la esencia del sacrificio en el *ofertorio* u oblación de la hostia antes de la consagración (Scoto, Biel y otros).

b) Otros, en la consagración y comunión del sacerdote (Soto, San Belarmino, Lugo, San Alfonso de Ligorio, etc.).

c) Otros, en la comunión solamente (Gabriel de San Vicente).

d) Otros, en la consagración, oblación de la hostia consagrada, fracción, mezcla de las dos especies y comunión (Cano, Valencia, etc.).

e) Otros, finalmente, en la sola consagración de las dos especies (Santo Tomás, San Buenaventura, Cayetano, Suárez, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billot y la mayor parte de los teólogos).

100. 2. **Doctrina católica.** Vamos a precisarla en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª La esencia del sacrificio de la misa consiste en la sola consagración de las dos especies. (Doctrina católica.)

He aquí las pruebas:

1.ª La Sagrada Escritura. Como hemos visto más arriba, las palabras que pronunció Nuestro Señor Jesucristo en la institución de la eucaristía se toman como prueba de su carácter *sacrificial*. Ahora bien: esas palabras son precisamente las de la *consagración eucarística* nada más. Luego en la sola consagración consiste la esencia del sacrificio eucarístico.

2.ª El magisterio de la Iglesia. La doctrina de la conclusión, que era ya la más común entre los teólogos, ha venido a convertirse en *doctrina católica oficial* después de la admirable encíclica de Pío XII *Mediator Dei,* donde la enseña expresamente, con su magisterio ordinario, a toda la Iglesia universal. He aquí las palabras del Sumo Pontífice:

«Hay que afirmar una vez más que el sacrificio eucaristico *consiste esencialmente* en la inmolación incruenta de la víctima divina, inmolación que es místicamente manifestada por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas hecha al Eterno Padre. La santa comunión pertenece a la *integridad* del sacrificio y a

la participación en él por medio de la comunión del augusto sacramento, y aunque es absolutamente necesaria al ministro sacrificante, en lo que toca a los fieles sólo es vivamente recomendable»[1].

3.ª La razón teológica. Santo Tomás advierte expresamente que «en la *consagración* de este sacramento *se ofrece sacrificio* a Dios»[2]. Y al explicar el modo con que esto se realiza, escribe textualmente:

«Por doble motivo se llama *inmolación de Cristo* a la celebración de este sacramento. En primer lugar, porque... la celebración de este sacramento es imagen representativa de la pasión de Cristo, que es una verdadera inmolación. En segundo lugar, por el orden que dice a los efectos de la pasión, de cuyos frutos nos hace participar»[3].

Vamos a precisar ahora en una nueva conclusión de qué forma la doble consagración eucarística *representa* y *reproduce* formalmente de una manera mística e incruenta el sacrificio cruento de la cruz.

Conclusión 2.ª La consagración de las dos especies constituye formalmente el sacrificio eucarístico, en cuanto que Cristo, por la separación simbólica o sacramental de su cuerpo y de su sangre bajo las distintas especies, que representan su inmolación cruenta en la cruz, se ofrece e inmola a su Eterno Padre de una manera incruenta, mística o sacramental.

Es la explicación sencilla y clara de Santo Tomás[4], a la que vuelven los teólogos después de innumerables tentativas de nuevas explicaciones, que han tenido que ir abandonando sucesivamente. Es también la que enseña claramente Pío XII en su encíclica *Mediator Dei.* He aquí sus propias palabras:

«En la cruz se ofreció a sí mismo y sus dolores a Dios, y la inmolación de la víctima fue llevada a cabo por medio de su muerte cruenta, sufrida voluntariamente. Sobre el altar, en cambio, a causa del estado glorioso de su naturaleza, *la muerte no tiene ya dominio sobre El* (Rom. 6,9), y, por tanto, no es posible la efusión de sangre. Mas la divina sabiduría ha encontrado un medio admirable de hacer patente, bajo los signos exteriores que son símbolos de muerte, el sacrificio de nuestro Redentor. Ya que por medio de la transustanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo, así como se tiene realmente presente su cuerpo, así también se tiene su sangre. De este modo, *las especies eucarísticas, bajo las cuales está presente, significan la cruenta separación del cuerpo y de la sangre*. Así, la demos-

[1] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.563.

[2] III,82,10 c y ad 1.

[3] III,83,1.

[4] He aquí sus propias palabras, expuestas como de paso al resolver una de las objeciones, como si se tratara de la cosa más natural y sencilla del mundo: *«La pasión del Señor se representa en la misma consagración de este sacramento,* en la cual no debe consagrarse el cuerpo sin la sangre. El pueblo puede recibir el cuerpo sin la sangre, sin que por ello se siga detrimento alguno, porque el sacerdote ofrece y toma la sangre en persona de todos, y, además, porque Cristo entero está contenido bajo una y otra especie» (III,80,12 ad 3).

tración de su muerte real en el Calvario se repite en todos los sacrificios del altar, porque, por medio de símbolos distintos, se significa y demuestra que Jesucristo está en estado de víctima»[5].

Corolarios. 1.º De estas dos conclusiones se desprende claramente que no están en lo cierto ninguna de las teorías que hemos expuesto al principio de este artículo, a excepción de la que ponía la esencia del sacrificio de la misa en la sola consagración de las dos especies.

2.º Sin embargo —como ya dijimos más arriba (cf. n.81,2.ª)—, en la consagración de una sola de las dos especies se *incoa* ya el sacrificio eucarístico, lo que es suficiente para que sea *válida* la consagración de una sola especie, aunque sea, de suyo, *ilícita* y horrendamente *sacrílega* si se hiciera voluntariamente, ya que es ilícito y sacrílego dejar incompleto el sacrificio.

3.º Luego no cumple con el precepto eclesiástico de oír misa los domingos y días festivos el que oye toda la misa *excepto la consagración de las dos especies,* porque en ella está precisamente la esencia del sacrificio. Ni tampoco cumple el que oye la doble consagración, omitiendo todo lo demás; porque, aunque oyó la *esencia* del sacrificio, faltó a la *integridad* del mismo, que está preceptuada por la Iglesia: «oír misa *entera* todos los domingos y fiestas de guardar» (Catecismo nacional español).

ARTICULO III

Fines y efectos del santo sacrificio de la misa

La santa misa, como reproducción incruenta del sacrificio del Calvario, tiene los mismos fines y produce los mismos efectos que el sacrificio de la cruz. Son los mismos que los del sacrificio en general como acto supremo de religión, pero en grado incomparablemente superior, por la grandeza infinita del sacrificio redentor.

Vamos a establecer en forma de conclusión la doctrina católica sobre los fines y efectos de la santa misa.

Conclusión. La santa misa es, a la vez, un sacrificio de adoración, reparación, impetración y acción de gracias. (De fe divina, expresamente definida.)

El concilio de Trento definió solemnemente esta doctrina en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que el sacrifico de la misa sólo es de *alabanza* y de *acción de gracias,* o mera conmemoración del sacrificio cumplido

[5] Pío XII, encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) p.548.

en la cruz, pero no *propiciatorio,* o que sólo aprovecha al que lo recibe; y que no debe ser ofrecido por los vivos y los difuntos, *por los pecados, penas, satisfacciones* y otras necesidades, sea anatema» (D 950).

En la expresión *propiciatorio* —empleada por el concilio— se sobrentiende la *impetración,* como explica el mismo concilio en otro lugar (cf. D 940).

Expliquemos ahora brevemente cada una de esas cuatro finalidades en particular.

A) Adoración

101. La santa misa es, en primer lugar, un sacrificio *latréutico* (del griego λατρεία, adoración), porque por la mística inmolación de Jesucristo bajo las especies de pan y vino se ofrece a Dios un sacrificio de valor infinito en reconocimiento de su supremo dominio sobre nosotros y de nuestra humilde servidumbre hacia El, que es lo propio de la adoración de *latría.*

Esta finalidad se consigue siempre, infaliblemente, aunque celebre la misa un sacerdote indigno y en pecado mortal. La razón es porque este valor *latréutico* o de adoración depende de la dignidad infinita del Sacerdote principal que lo ofrece y del valor de la Víctima ofrecida. Por eso se produce siempre, infaliblemente, *ex opere operato.*

Corolario. Una sola misa glorifica más a Dios que le glorificarán en el cielo por toda la eternidad todos los ángeles y santos y bienaventurados juntos, incluyendo a la misma Santísima Virgen María, Madre de Dios. La razón es porque toda la glorificación que las criaturas ofrecerán a Dios eternamente en el cielo será todo lo grande que se quiera, pero no *infinita;* mientras que la santa misa glorifica *infinitamente* a Dios, en el sentido riguroso y estricto de la palabra.

En retorno de esta inmensa glorificación, Dios se inclina amorosamente hacia sus criaturas. De ahí procede el inmenso tesoro que representa para nosotros el santo sacrificio del altar.

B) Reparación

102. La santa misa, como renovación que es del mismo sacrificio redentor, tiene toda su virtud infinita y toda su eficacia reparadora.

Claro que este efecto no se nos aplica en toda su plenitud infinita (bastaría una sola misa para reparar, con gran sobreabundancia, todos los pecados del mundo y liberar de sus penas a todas las almas del purgatorio), sino en grado limitado y finito, según nuestras disposiciones. Pero, con todo:

a) Nos alcanza —de suyo *ex opere operato,* si no le ponemos obstáculos— la *gracia actual,* necesaria para el arrepentimiento de nuestros pecados. Lo enseña expresamente el concilio de Trento:

«Pues aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, *concediendo la gracia y el don de la penitencia,* perdona los crímenes y pecados, por grandes que sean» (D 940).

b) Nos remite siempre, infaliblemente si no ponemos obstáculo, parte, al menos, de la pena temporal que teníamos que pagar por nuestros pecados en este mundo o en el otro. Y este efecto puede producirlo también en favor de las almas del purgatorio, como declaró expresamente el mismo concilio de Trento (D 940 y 950). El grado y medida de esta remisión depende de nuestras disposiciones, al menos en lo relativo a las penas debidas por nuestros propios pecados; porque en lo relativo al grado de descuento a las almas del purgatorio, es lo más probable que *ex opere operato* dependa únicamente de la voluntad de Dios, aunque *ex opere operantis* ayude también mucho la devoción del que dice la misa o del que la encargó [1].

Corolario. Ningún sufragio aprovecha tan eficazmente a las almas del purgatorio como la aplicación del santo sacrificio de la misa. Y ninguna otra *penitencia sacramental* pueden imponer los confesores a sus penitentes cuyo valor satisfactorio pueda compararse, de suyo, al de una sola misa ofrecida a Dios.

C) Impetración

103. La santa misa tiene un inmenso valor *impetratorio* para obtener de Dios todas cuantas gracias necesitemos. No solamente porque constituye el acto central de la liturgia católica y contiene fórmulas bellísimas de oración deprecatoria, sino porque, a este gran valor como oración oficial de la Iglesia, añade la eficacia infinita de la oración del mismo Cristo, que se inmola místicamente por nosotros y está realmente allí «siempre vivo para interceder por nosotros» (Hebr 7,25). Por eso, la santa misa, de suyo, *ex opere operato,* mueve a Dios infaliblemente a concedernos todas cuantas gracias necesitemos, si bien la concesión efectiva de esas gracias se mide por el grado de nuestras disposiciones, y hasta puede frustrarse totalmente por el obstáculo voluntario que le pongan las criaturas.

Corolario. No hay triduo, ni novena, ni oración alguna que pueda comparse, de suyo, a la eficacia impetratoria de una sola misa.

D) Acción de gracias

104. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la palabra *eucaristía* significa *acción de gracias.* El sacrificio del altar es el sacrifi-

[1] Cf. III,79,5; *Suppl.* 71,9 ad 3 et 5.

cio *eucarístico* por antonomasia, porque es el mismo Cristo quien se inmola por nosotros y ofrece a su Eterno Padre un sacrificio de acción de gracias que iguala, e incluso supera, a los beneficios inmensos que de El hemos recibido.

Corolario. Sin la santa misa, nuestra deuda de gratitud para con Dios por los inmensos beneficios que de El hemos recibido en el orden natural y en el sobrenatural quedaría eternamente insatisfecha. Con una sola misa, en cambio, podemos cancelarla totalmente, con saldo infinito a nuestro favor.

ARTICULO IV

Frutos de la santa misa

Independientemente de los efectos o frutos que produce en nuestras almas la eucaristía como sacramento, o sea, la sagrada comunión —que examinaremos en su lugar correspondiente—, preguntamos aquí cuáles son los frutos de la santa misa considerada como sacrificio *expiatorio* e *impetratorio.*

Todos los teólogos están de acuerdo en señalar cuáles son, aunque no coinciden en la terminología para designarlos. Nos parece que la más exacta y sencilla es la que distingue cuatro clases de frutos: *generalísimo, general, especial* y *especialísimo* [1]. He aquí la explicación de cada uno en particular.

A) Generalísimo

105. Se llama así el fruto que sobreviene *a toda la Iglesia universal* por el solo hecho de celebrar la misa, independientemente de la intención del ministro, que no podría impedir este fruto o aplicarlo a otra finalidad distinta, ya que proviene de la misa en cuanto sacrificio ofrecido a Dios por Cristo y por la Iglesia.

Este fruto generalísimo afecta a todos los fieles, vivos o difuntos, con tal que no pongan óbice. He aquí las razones que lo prueban:

a) En virtud de la *comunión de los santos,* las obras buenas realizadas por cualquier cristiano en gracia aprovechan a todos los demás miembros del Cuerpo místico de Cristo; luego con mucha mayor razón aprovechará a todos ellos el fruto de la oblación de Cristo, que es su divina Cabeza.

b) Cristo, que se ofreció en la cruz a su Eterno Padre como Mediador de todos los hombres, se ofrece en la santa misa como

[1] Cf. MARC, *Institutiones morales* II,1593.

Cabeza de toda la Iglesia para *aplicar* los méritos de la cruz a toda ella.

c) La liturgia de la misa expresa claramente esta finalidad generalísima en diferentes momentos del rito sacrificial: *Por todos los fieles cristianos, vivos y difuntos...; Por nuestra salud y la de todo el mundo; Para utilidad nuestra y de toda su santa Iglesia* (contestación al *Orate fratres*); *Que te ofrecemos en primer lugar por tu santa Iglesia... y por todos los fieles ortodoxos, que profesan la fe católica y apostólica* (canon); *Nosotros tus siervos, y con nosotros tu pueblo santo* (ibid.).

No todos los cristianos, sin embargo, reciben por igual este fruto generalísimo. Depende en gran parte del grado de fervor con que se unan espiritualmente a todas las misas que se celebran en el mundo entero; práctica utilísima, que descuidan, por desgracia, muchos de ellos.

B) General

106. Es el fruto que perciben los que *participan* de algún modo en la celebración de la santa misa en unión con el sacerdote, y es independiente también de la intención del sacerdote, que no puede impedirlo o desviarlo. En realidad coincide sustancialmente con el fruto anterior (el generalísimo), del que sólo se distingue en el *grado* de participación. Y aun dentro de esta subdivisión cabe distinguir dos categorías de participantes:

a) Los que sirven inmediatamente al altar (diácono y minoristas) participan de este fruto en grado excelente, aunque siempre en proporción con el grado de su fervor o devoción. En este sentido, el simple *acólito* —aunque sea un seglar— participa más, de suyo, que los meros fieles asistentes.

b) Los fieles que asisten al sacrificio, sobre todo si se unen al sacerdote celebrante y toman parte en la santa misa cantando las oraciones, dialogándolas, etc. Caben, sin embargo, infinidad de grados en esta participación, según las disposiciones íntimas de cada uno.

El sacerdote alude varias veces, en las oraciones de la misa, a los fieles que asisten al santo sacrificio, y que, de alguna manera, lo concelebran con él. He aquí algunos textos: *Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea agradable en presencia de Dios Padre omnipotente; Acuérdate, Señor..., y de todos los circunstantes..., por quienes te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza, por sí y por todos los suyos* (memento de vivos).

En su aspecto *expiatorio,* este fruto puede ser aplicado por los fieles en sufragio de las almas del purgatorio, y, probablemente, también en favor de los vivos que no pongan óbice. En cuanto *impetratorio,* puede ofrecerse para alcanzar cualquier gracia de Dios para sí o para los demás.

Es probable que pueda percibirse este fruto de todas las misas que se oigan, aunque sean varias a la vez[2].

C) Especial

107. Es el fruto que corresponde a la persona o personas por quienes el sacerdote *aplica* la santa misa. Puede aplicarse por los vivos o por los difuntos (D 950), ya sea en general, ya por alguno de ellos en particular.

Este fruto especial es impetratorio, satisfactorio y propiciatorio; y se aplica infaliblemente —aunque en medida y grado sólo por Dios conocido— a la persona o personas por quienes se ofrece el sacrificio, con tal que no pongan óbice.

En el artículo siguiente examinaremos las principales cuestiones que plantea la aplicación de este fruto especial de la santa misa.

D) Especialísimo

108. Es el fruto que corresponde al sacerdote celebrante, quien lo recibe *ex opere operato* de una manera infalible —con tal de no poner óbice—, aunque celebre la misa por otros. Y esto no sólo por razón de la sagrada comunión que recibe, sino por razón del mismo sacrificio que ofrece en nombre de Cristo, Sacerdote principal del mismo.

Este fruto es personal e intransferible, aunque admite muchos grados de intensidad, según el fervor o devoción con que el sacerdote celebre la misa. Alejandro VII condenó una proposición que afirmaba ser lícito al sacerdote recibir doble estipendio por una sola misa aplicando al que la encarga este fruto especialísimo, además del especial (D 1108).

El valor de este fruto es muy superior al generalísimo y al general; pero no es seguro que supere también al especial, aunque no faltan teólogos que lo afirman terminantemente.

ARTICULO V

Valor del sacrificio eucarístico

109. 1. **Noción.** No es lo mismo *valor* que *fruto* del sacrificio eucarístico. Se distinguen como la causa y el efecto. Y así:

a) Se entiende por *valor* la eficacia que la misa tiene por la dignidad infinita del oferente principal (Cristo) y de la cosa ofrecida (su

[2] Cf. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* III n.243; CAPPELLO, *De sacramentis* I,558.

propio cuerpo y sangre preciosa) para conferir bienes al oferente ministerial (el sacerdote) y a aquellos por los cuales se ofrece el sacrificio.

b) Reciben el nombre de *frutos* los bienes mismos que Dios concede en atención al sacrificio del altar. En el artículo anterior hemos hablado ya de los *frutos*. En el presente hablaremos del *valor* de la santa misa.

110. 2. Prenotandos. Para resolver con claridad y acierto esta cuestión interesantísima, es preciso tener en cuenta los siguientes prenotandos:

1.° EN EL SACRIFICIO DE LA MISA INTERVIENEN EN DIFERENTES ASPECTOS:

a) Cristo, como Sacerdote principal y Cabeza del Cuerpo místico.

b) La Iglesia, a la que Cristo confió la renovación de su sacrificio redentor.

c) El sacerdote celebrante, en virtud de los poderes recibidos en su ordenación sacerdotal.

d) Los restantes ministros y los fieles asistentes.

2.° EL INFINITO PUEDE CONSIDERARSE DE DOS MODOS:

a) *Intensivamente,* en cuanto que tiene la plenitud total del ser, y no puede en modo alguno ser mayor de lo que es. En este sentido, sólo Dios es infinito.

b) *Extensivamente,* en cuanto que no puede encontrar un tope más allá del cual no pueda pasar (v.gr., la numeración, que siempre puede ser mayor). En este sentido, infinito es lo mismo que *indefinido.*

3.° EL VALOR O EFICACIA DE UNA COSA PUEDE SER:

a) Extensivamente *infinito,* si de suyo no encuentra limitación alguna en la producción de sus efectos.

b) Extensivamente *finito,* si encuentra de hecho limitación en la producción de sus efectos.

111. 3. Conclusiones. Teniendo en cuenta las nociones y prenotandos anteriores, vamos a precisar el valor o eficacia de la santa misa en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª El sacrificio de la misa, en sí mismo considerado (o sea, prescindiendo de su aplicación a nosotros), tiene un valor absolutamente infinito tanto intensiva como extensivamente.

He aquí las pruebas que descubre sin esfuerzo la razón teológica [1]:

[1] Cf. DORONZO, *De eucharistia* a.52-53.

1.ª POR LA IDENTIDAD ENTRE EL SACRIFICIO DE LA CRUZ Y EL DEL ALTAR. Hemos hablado ya de esto más arriba (cf. n.98,2.ª).

2.ª POR RAZÓN DE LA OBLACIÓN DE CRISTO. Este argumento, complementario del anterior, es también del todo claro y evidente. En la misa, en efecto, no sólo se ofrece el cuerpo de Cristo, sino que el oferente es también el mismo Cristo. La *víctima* es Cristo, el *oferente principal* es Cristo, y el *acto de oblación,* tanto externo como interno, es una acción de Cristo. Ahora bien: el cuerpo de Cristo es de valor infinito; la persona de Cristo oferente es de infinita dignidad, y la acción oblativa, en cuanto procedente de la persona del Verbo —única que hay en Cristo—, es de infinita estimabilidad.

3.ª POR LA MISMA INFINITUD DE LOS EFECTOS DE LA MISA. La eficacia del sacrificio de la misa, por parte de los efectos que produce, es, *de suyo,* infinita. Porque, aunque *de hecho* no produzca infinitos efectos (porque los efectos creados no pueden ser infinitos extensiva ni intensivamente), puede, sin embargo, producir más y mayores efectos sin límite alguno, de suerte que nunca puede alcanzarse un tope en número o intensidad más allá del cual no pueda extenderse la eficacia del sacrificio del altar. Luego el valor de la santa misa es, *de suyo,* infinito, pues de lo contrario no podrían serlo sus efectos, ya que el efecto no puede ser superior a su causa.

Conclusión 2.ª En su aplicación a nosotros, la eficacia impetratoria y satisfactoria de la santa misa es finita y limitada tanto intensiva como extensivamente.

La razón es muy clara y sencilla. El hombre es, de suyo, *finito;* luego es absolutamente incapaz de un bien *intensivamente* infinito.

Por otra parte, el número de hombres es también necesariamente *finito;* luego el fruto del sacrificio no puede ser *extensivamente* infinito. Se confirma esto mismo por otro capítulo: la pena eterna asignada a los condenados del infierno no se les puede remitir o perdonar; luego el fruto de la misa no puede extenderse a todos los hombres existentes, aunque esto no provenga de falta de virtud en la misa, sino de la radical indisposición del sujeto receptor, como explicaremos en las siguientes conclusiones.

Conclusión 3.ª Los frutos de la misa son limitados incluso con relación al sujeto que los recibe, de suerte que no se le confieren en toda la medida o extensión con que podría recibirlos, sino únicamente en la medida y extensión de sus disposiciones actuales.

He aquí las pruebas:

1.ª POR LA PRÁCTICA DE LA IGLESIA Y EL SENTIDO DE LOS FIELES. La práctica de la Iglesia es repetir la aplicación del sacrificio en favor de una determinada persona viva o difunta o para obtener una misma gracia. Ahora bien: si el fruto de la misa no fuera limitado, sería

absurda la repetición de la misa por una misma persona o finalidad, ya que bastaría una sola misa para llenar a todos los hombres del mundo de toda clase de bienes y liberar de un solo golpe a todas las almas del purgatorio.

2.ª Por paridad con el sacrificio de la cruz. El sacrificio de la cruz, aunque sea de infinito valor y eficacia, tiene, sin embargo, una aplicación limitada —según la ordenación de Dios y las disposiciones de los hombres— a través de los sacramentos, méritos, satisfacciones y oraciones. Luego por idéntico motivo, y con mayor razón, ocurrirá lo mismo con el sacrificio del altar.

3.ª Por paridad con los sacramentos. También los sacramentos tienen infinita eficacia (aunque de otro género que la perteneciente al sacrificio de la misa), y, sin embargo, producen siempre un efecto limitado, por razón de las limitadas disposiciones del sujeto que los recibe. Luego lo mismo ocurrirá con el sacrificio del altar por parte de las disposiciones del sujeto a quien se aplica.

4.ª Por paridad con el modo de obrar de las causas naturales. Las causas naturales no comunican toda su virtud en el grado máximo en que podrían hacerlo, sino según la condición y disposiciones del sujeto que la recibe (v.gr., el fuego quema más o menos según nos acerquemos más o menos a él). Luego lo mismo ocurrirá con las causas sobrenaturales, dado el paralelismo entre el orden natural y el sobrenatural.

Conclusión 4.ª La única razón de la limitación o medida del fruto del sacrificio son las disposiciones del sujeto a quien se aplica.

Acabamos de ver que las disposiciones del sujeto a quien se aplica limitan el fruto del sacrificio, que tiene, *de suyo,* virtud infinita o ilimitada (conclusión primera).

En esta conclusión avanzamos un paso más, y decimos que esas disposiciones del sujeto receptor son la *única* razón de la limitación de esos frutos, sin que pueda asignarse ninguna otra causa independiente de esas disposiciones. Se prueba:

1.º Por la autoridad de Santo Tomás. Lo dice expresamente repetidas veces y es una consecuencia lógica de los principios tomistas sobre la medida de la infusión de la gracia y de las formas en general. He aquí algunos textos:

«Aunque esta oblación sea suficiente, *de suyo,* para satisfacer por toda la pena, satisface sólo por quienes se ofrece o por quienes la ofrecen *en la medida de la devoción que tienen y no por toda la pena»* [2].

«A cada uno aprovecha más o menos según su devoción» [3].

2.º Por exclusión de las razones en contrario. Tres son los

[2] III,79,5.
[3] III,79,7 ad 2.

argumentos que propugnan los adversarios de esta doctrina, y nos parece que ninguno de ellos tiene fuerza demostrativa alguna. En efecto:

a) El fruto de la misa no puede medirse o limitarse *por la devoción de los oferentes* (a no ser que sean, a la vez, los sujetos receptores del mismo, por aplicarse la misa a su propia intención; en cuyo caso claro está que depende únicamente de sus propias disposiciones, como afirmamos en la conclusión), porque estos oferentes —el sacerdote y los fieles— son únicamente los oferentes *instrumentales,* de los que no depende en modo alguno la *intrínseca* eficacia del sacrificio, como ya hemos visto más arriba. El sacrificio eucarístico recibe su eficacia infinita únicamente de parte de Cristo, que es su oferente principal.

b) Tampoco queda limitado *por la voluntad de Dios o de Cristo* —como se afirma arbitrariamente sin razón ni fundamento alguno—, porque esto contradice el modo normal con que obra la divina Providencia, ya que, como aparece claramente en el mecanismo de las causas naturales, en la economía de los sacramentos y en el mismo sacrificio de la cruz, Dios no tasa ni limita arbitraria o violentamente el efecto de las causas segundas, sino que las mueve según su propia naturaleza y virtud, de suerte que la causa primera —de infinita virtud— procede de manera ilimitada, en cuanto de ella depende, a la producción de sus efectos. ¿Con qué fundamento y bajo qué razón se la pretende limitar por la voluntad de Dios o de Cristo cuando se trata de la aplicación de los frutos de la santa misa, que no constituyen sino un caso particular y concreto de la providencia de Dios, que procede siempre de otra manera completamente distinta?

c) Tampoco puede limitarse *por la intención del sacerdote celebrante,* porque esa intención no es *causa* de los efectos del sacrificio —que los produce la misa por sí misma—, sino que se limita a *designar* la persona o finalidad a que deben aplicarse aquellos frutos. Escuchemos a los famosos *Salmanticenses* explicando esta doctrina:

«A la intención del sacerdote pertenece la extensión del sacrificio *a estas o aquellas personas* por las cuales se aplica especialmente. Pero, supuesta esta extensión o designación, el sacrificio influye no según la medida o cantidad de intención del sacerdote, sino *según la propia virtud que tiene de suyo y según la disposición de aquellos en los que causa su efecto*» [4].

Es, pues, claro que la *única* razón de la limitación o medida del fruto infinito del sacrificio del altar la constitiyen o señalan las disposiciones del sujeto por quien se aplica.

Corolarios. De esta conclusión se siguen, como corolarios inevitables, algunas consecuencias muy importantes. He aquí las principales:

[4] SALMANTICENSES, *De eucharistia* disp.13 dub.6 § 3 n.120 (París 1882) p.852.

1.ª Por muy santo que sea el sacerdote celebrante o muy grande la devoción de las personas que encargan una misa en favor de otra tercera (v.gr., por la conversión de un pecador), puede fallar la obtención de la gracia pedida *por la indisposición del sujeto por quien se aplica la misa*. Por eso, en la práctica hay que rogar al Señor que toque el corazón de ese sujeto para que no ponga obstáculos a la recepción de esa gracia, aplicando a esta finalidad parte, al menos, del fruto *impetratorio* de la misma misa.

2.ª Cuando se aplica la misa por tal o cual alma del purgatorio, no se mide la cantidad del fruto expiatorio por la devoción o fervor de quienes encargan la misa, sino por el grado mayor o menor de caridad y de gracia que posee el alma actualmente en el purgatorio o por el modo con que se condujo durante su vida en la tierra, y por el que mereció que se le aplicaran los sufragios después de su muerte [5]. No obstante, la mayor devoción del que celebra o encarga la misa puede redundar también en favor del alma del purgatorio, no en virtud de la eficacia *ex opere operato* de la misa (que es independiente de esa devoción), sino por el fruto satisfactorio de esa misma devoción *(ex opere operantis)*, que puede aplicársele también al alma que sufre en el purgatorio.

3.ª Todas las gracias conducentes a la gloria de Dios y al bien propio o del prójimo las obtendríamos *infaliblemente* con la santa misa si nadie pusiera el menor obstáculo para alcanzarlas. El hecho de no obtener alguna gracia pedida a través de la aplicación de la santa misa obedece únicamente a una de estas dos causas: o a la *indisposición* del sujeto receptor o a que esa gracia no *conviene* al bien espiritual de la persona para quien la pedimos (v.gr., la salud de un enfermo). En este último caso, la divina Providencia cambia misericordiosamente el objeto de nuestra petición y nos concede otra gracia *mejor* (v.gr., la muerte santa del enfermo, que le asegura su felicidad eterna); con lo cual el fruto de la santa misa nunca queda frustrado por este segundo capítulo, aunque puede frustrarse totalmente por el primero, o sea, por la indisposición del sujeto.

Conclusión 5.ª En cuanto a los frutos generalísimo, general y especialísimo, es indiferente que la misa se aplique por una sola persona o finalidad, o por muchas personas o finalidades.

Es doctrina común entre los teólogos y se prueba muy bien por la índole o naturaleza de tales frutos. Porque, como dijimos ya en su lugar correspondiente, el fruto *generalísimo* alcanza a toda la Iglesia universal independientemente de la intención del sacerdote celebrante, lo mismo que el fruto *general* con relación a los ministros secundarios y a los fieles asistentes al santo sacrificio. Y en cuanto al fruto *especialísimo*, es propio y personal del sacerdote celebrante, cualquiera que sea la intención especial por la que se aplique la misa.

[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *De cura pro mortuis* 18,22; *Enchir.* 110: ML 40,283ss; *Serm.* 172,2,2: ML 38,936ss. Cf. SANTO TOMÁS, III,52,8 ad 1; *Suppl.* 71,2 ad 1.

Conclusión 6.ª Incluso en cuanto al fruto especial, la misa aplicada por muchos aprovecha a cada uno de ellos exactamente igual que si se aplicase por uno solo en particular; pero la Iglesia prohíbe recibir más de un estipendio por cada una de las misas que se celebren.

Esta conclusión no es admitida por todos los teólogos en su primera parte, aunque sí en la segunda. Están por ella gran número de teólogos antiguos y modernos, tales como el cardenal Cayetano, Vázquez, Juan de Santo Tomás, Gonet, Salmanticenses, Billuart, San Alfonso, Marc, Hugón, Diekamp, Ballerini, Doronzo, etc. La niegan, entre otros, Scoto, Suárez, Lugo, Franzelin, Pesch, Billot, Van Noort, De la Taille, Cappello, Genicot, Noldin, etc.

Vamos a probar la conclusión en cada una de sus partes.

PRIMERA PARTE: *Aprovecha a cada uno como si sólo por él se hubiera aplicado.* La razón es porque, como hemos demostrado en la primera conclusión, el sacrificio de la misa tiene en sí mismo un valor *infinito* tanto intensiva como extensivamente. Y si, al aplicarse a nosotros, se limita y circunscribe (concl.2.ª y 3.ª), ello no se debe al sacrificio mismo, sino única y exclusivamente a las disposiciones del sujeto a quien se aplica (concl.4.ª). Luego, después que este sujeto ha recibido íntegramente la porción que le corresponde según sus disposiciones, todavía queda un remanente *infinito,* que puede ser percibido por millares de sujetos secundarios sin mengua ni menoscabo del primer participante.

Como hemos dicho, muchos autores antiguos y modernos —sobre todo los de índole *práctica,* poco acostumbrados a las especulaciones teológicas— rechazan esta primera parte de la conclusión, y dicen que, si se aplica el fruto especial por varias personas, tocan a menos cada una de ellas, porque se reparte entre todas lo que se hubiera llevado una sola si sólo por ella se hubiera aplicado. Pero, en virtud de los principios que hemos sentado en las anteriores conclusiones, a nosotros nos parece que esta opinión restrictiva no resiste un examen teológico a fondo. La santa misa es, de suyo, un tesoro *infinito* e inagotable intensiva y extensivamente, y no pueden tocar a menos por muchos que sean los que participen de ella. No vale alegar que una cosa es el fruto generalísimo o general —que alcanza por igual a todos—, y otra el especial o de aplicación, porque ninguno de esos frutos se distingue de los otros *intrínsecamente* por razón del sacrificio o de la aplicación, sino sólo *extrínsecamente* por razón del diverso título por el que se confiere. Todos tienen la misma eficacia, tanto por el sacrificio en sí mismo (infinito valor de la misa) como por su aplicación a nosotros (limitada única y exclusivamente por las *disposiciones* del que lo recibe, no por el número de participantes).

Examinaremos en seguida las objeciones que ponen los adversarios de esta doctrina, tan lógica y coherente; pero antes expondre

mos brevemente la segunda parte de la conclusión, en la que todos los teólogos están de acuerdo.

SEGUNDA PARTE: *La Iglesia prohíbe recibir más de un estipendio por cada misa.* Consta por la declaración de Alejandro VII condenando la doctrina contraria (D 1108-1110) y por la práctica universal de la Iglesia, sancionada oficialmente por el Código canónico (cn.948).

La razón de esta prohibición es muy sencilla. Aparte de que con ella se pueden evitar muchos abusos (sobre todo reprimiendo la avaricia o el inmoderado afán de lucro por parte del ministro), hay que tener en cuenta que el estipendio no se da al sacerdote *como precio de la misa* —lo que sería horrendo pecado de simonía—, sino para el sustento diario del sacerdote *con ocasión* del servicio religioso que nos presta. Ahora bien: una vez percibido el estipendio necesario para su sustento *durante el día* —que teóricamente es el correspondiente a una sola misa, aunque en la práctica no sea suficiente—, el sacerdote no tiene derecho a percibir nada más, y pecaría contra la justicia si recibiera más de un estipendio por la misma misa.

Veamos ahora las principales objeciones contra la primera parte y su correspondiente respuesta o solución:

OBJECIÓN 1.ª El papa Pío VI condenó al sínodo de Pistoya por haber enseñado que, «en igualdad de circunstancias, la santa misa no aprovecha más a aquellos por quienes se aplica que a otros cualesquiera, como si ningún fruto *especial* proviniera de la aplicación *especial* que la Iglesia recomienda y manda que se haga por determinadas personas» (D 1530).

RESPUESTA. Nada absolutamente se sigue de esto contra nuestra conclusión. Porque lo que Pío VI rechaza y condena es la afirmación de que el fruto *especial* de la santa misa no aprovecha más —en igualdad de circunstancias— a aquellos por quienes se aplica que a otros cualesquiera; lo que equivaldría a decir que el fruto *especial* no se distingue para nada del generalísimo o del general. Pero nada dice sobre si ese fruto *especial* aprovecha más a una sola persona *si se aplica sólo por ella* que si se aplica además por otras muchas. Deja, pues, intacta la cuestión que estamos examinando.

OBJECIÓN 2.ª Si fuera verdadera esa conclusión, seria inútil y hasta perjudicial la práctica de la Iglesia de aplicar la santa misa por una determinada alma en particular; sería mejor aplicar siempre todas las misas por todas en general.

RESPUESTA. En la celebración del santo sacrificio, la Iglesia no se olvida nunca de pedir por todas las almas en general, y a este fin se dirigen la mayor parte de las oraciones de la santa misa, en las que se ruega por todos sin excluir a nadie. Pero no tiene inconveniente en que se aplique la misa de una manera *especial* por una determinada alma o por algunas pocas, porque esta práctica no deja de tener sus ventajas, ya que excita la devoción de los fieles, les hace

rogar de manera especial por los seres queridos, multiplica la celebración del santo sacrificio, etc.; y ello sin perjuicio para nadie, antes con gran provecho de todos, particularmente de los que, por su pobreza, no pueden encargar por su cuenta la celebración del santo sacrificio.

OBJECIÓN 3.ª La intención de los fieles al encargar la celebración de una misa es que se les apliquen a ellos solos *todos* los frutos de la misma, y se sentirían defraudados si se aplicara parte de ellos a otras personas.

RESPUESTA. Esa intención de los fieles es insensata y anticristiana. Podrían sentirse defraudados y reclamar en justicia si esa aplicación a otras personas disminuyera en algo, por poco que fuera, los frutos que ellos han de percibir; pero, si los perciben *íntegros y sin la menor disminución,* es irracional y anticristiano que se enojen porque perciban el remanente infinito otros hermanos suyos. Su conducta es tan insensata como la del que se enojase de que otros participen con él de la luz y del calor del sol (Salmanticenses). El gran teólogo Cayetano dice refiriéndose a estos tales:

«Una misa no pierde su fuerza satisfactoria por el primer oferente si se ofrece también por un segundo, tercero, cuarto o quinto; como la cantidad de la devoción de uno nada quita a la cantidad de devoción de otro. Por lo que se debe argüir e instruir a los hombres ignorantes que piden o exigen por su limosna que se les aplique *en exclusiva* toda la misa para sí o para sus difuntos, ya que no tendrán menos si otros mil piden la misma misa para sí y otros difuntos que si sólo por ellos se celebrara. Más aún: *acaso por la indevoción de los que así lo pidan les sobrevenga el daño de que les aproveche menos»* [6].

Conducta práctica del sacerdote. En teoría, la cuestión nos parece clarísima y fuera de toda duda. Pero en la práctica el sacerdote obrará con prudencia si se atiene a las siguientes normas:

1.ª Nunca puede recibir más de un estipendio por cada una de las misas que celebre. Lo manda expresamente la santa Iglesia (cn.948-951), y estaría obligado a restituir si no se atiene a lo mandado.

2.ª Aplique la misa a intención de la persona que la encargó, para que le aproveche en la máxima medida posible. Es lo que se llama *primera intención* de la misa.

3.ª Puede, si quiere, tener otras intenciones además de la primera, pero siempre *bajo la condición de que no quede perjudicada en nada la persona que ofreció el estipendio,* y por la cual se aplica especialmente.

Obrando así, cumple exactamente con su obligación aun en el supuesto de que fuera falsa la opinión que hemos defendido y acertaran los adversarios de la misma.

[6] CARD. CAYETANO, *In III* q.79 a.5.

ARTICULO VI

Aplicación de la santa misa

Sumario: Expondremos su *noción, condiciones* y algunas *cuestiones complementarias.*

112. 1. Noción. Se entiende por aplicación de la santa misa *el acto de la voluntad por el cual el sacerdote celebrante adjudica el fruto especial de la santa misa a una determinada persona o para un determinado fin.*

Expliquemos un poco el sentido de los términos enunciados.

EL ACTO DE LA VOLUNTAD, o sea, la intención de aplicar ese fruto a una determinada persona o para un determinado fin.

POR EL CUAL EL SACERDOTE CELEBRANTE. Unicamente el sacerdote celebrante, en virtud de los poderes recibidos en su ordenación sacerdotal, puede hacer la *aplicación* de la misa, no los simples fieles ni ninguna otra persona superior o inferior, si bien el superior puede mandar al sacerdote que aplique la misa por tal o cual intención, como explicaremos más abajo.

ADJUDICA EL FRUTO ESPECIAL DE LA SANTA MISA. La aplicación se refiere exclusivamente al fruto *especial* de la santa misa, no al generalísimo ni al general, que son independientes de la voluntad del sacerdote; ni al especialísimo, que es personal e intransferible.

A UNA DETERMINADA PERSONA viva o difunta. Si esa determinada persona no pone óbice, recibe el fruto *satisfactorio* e *impetratorio* de la misa celebrada por ella, además del tributo de *adoración* y *acción de gracias* ofrecidas a Dios en su nombre de una manera especial.

O PARA UN DETERMINADO FIN; por ejemplo, para alcanzar una gracia de Dios, en reparación de nuestros pecados, en acción de gracias por los beneficios divinos, etc. Este fin, como es obvio, ha de ser bueno y honesto, ya que sería grave sacrilegio ofrecer la misa por un fin malo (v.gr., para ganar un pleito manifiestamente injusto). El sacerdote, sin embargo, no tiene obligación de averiguar cuál es el fin intentado por la persona que encarga la misa, recayendo íntegramente sobre ésta la responsabilidad del sacrilegio, si se trata de un fin deshonesto o inmoral.

Licitud del estipendio. El Código canónico determina lo siguiente:

«Según la costumbre aprobada por la Iglesia, cualquier sacerdote celebrante o concelebrante puede recibir la ofrenda de un estipendio para que aplique la misa a una determinada intención.

Se recomienda encarecidamente a los sacerdotes que celebren la

santa misa aun sin ningún estipendio, principalmente en favor de los fieles pobres» (cn.945).

113. 2. **Condiciones.** Para la aplicación *válida* de la santá misa se requieren las siguientes condiciones:

1.ª Que el sacerdote celebrante tenga intención, al menos habitual explícita no retractada, de aplicarla por tal persona o finalidad.

La mejor intención, sin duda alguna, es la *actual,* o al menos *virtual,* que influya directamente en la celebración de la santa misa en el momento mismo de celebrarla. Pero en absoluto bastaría la intención *habitual explícita no retractada,* aunque por olvido o distracción no influya ya para nada en la misa que se celebra. Y así, el sacerdote que prometió a Pedro aplicarle la misa al día siguiente, cumple lo prometido aunque no se acuerde explícitamente al celebrarla, con tal, naturalmente, que no la haya aplicado a otra intención distinta.

Algunos teólogos antiguos (v.gr., Vázquez) exigían para la *aplicación* de la misa la intención *actual* o *virtual* que se requiere para la consagración eucarística. Pero no hay paridad entre la consagración y la aplicación. La consagración exige la intención actual o virtual porque son necesarias para *la confección del sacramento;* pero la *aplicación* consiste en la donación o traslación del fruto especial de la santa misa, y la donación es válida aunque se haya intentado mucho tiempo antes y haya sido interrumpida por muchos actos, con tal que no haya sido revocada [1].

No bastaría, sin embargo, la intención meramente *interpretativa* (v.gr., la que hubiera tenido el sacerdote de aplicar en sufragio de tal persona si se hubiera enterado de su fallecimiento), porque la intención interpretativa no es verdadera intención, ya que de hecho no existió, aunque hubiera existido de haberlo sabido.

Corolarios. 1.º Probablemente, es *inválida* la aplicación de la misa «por la persona a quien Dios o la Virgen María se la quieran aplicar», porque, por institución de Cristo, es el sacerdote el encargado de aplicar la misa, no Dios o la Virgen.

2.º La misa aplicada contra la voluntad del superior es *válida,* porque la aplicación depende exclusivamente del sacerdote celebrante; pero es *ilícita* por parte del súbdito, que peca contra la obediencia y contra la pobreza (apropiándose lo que no le pertenece).

3.º En la práctica, el sacerdote debe procurar la intención *actual* de aplicar la misa a una determinada persona o finalidad (v.gr., al revestirse los ornamentos o dirigirse al altar). Pero no se requiere que sepa el nombre de esa persona o finalidad que intenta al encargar la misa, ni siquiera si se trata de un vivo o de un difunto; bastando, p.ej., que aplique por la intención anotada en su libro de mi-

[1] Cf. MERKELBACH, III,352; CAPPELLO, I,573.

sas, o la del superior, o padre sacristán, o por el orden de los estipendios recibidos, etc.

2.ª Que la aplicación se haga antes de la consagración eucarística.

La razón es porque, como ya hemos dicho más arriba, en la consagración de las dos especies consiste la *esencia* del sacrificio de la misa. Luego la aplicación de sus frutos debe hacerse antes, no después de realizado el sacrificio; porque el sacrificio, lo mismo que el sacramento, produce su efecto *ex opere operato* en el momento mismo de producirse, y no está en la potestad del ministro suspender este efecto para aplicarlo más tarde a alguien.

En absoluto, la aplicación de la misa podría hacerse o cambiarse válidamente *antes de la consagración del cáliz* (aunque se haya consagrado ya el pan), porque el sacrificio no está completo hasta que se consagren las dos especies. Pero en la práctica es convenientísimo que el sacerdote haga intención de aplicar la misa *antes de comenzarla* y no la cambie o modifique una vez empezada la acción sacrificial.

3.ª Que la aplicación sea absoluta, o, si es condicionada, que sea de presente o de pretérito, no de futuro.

Aplicación *absoluta* es la que no depende de ninguna condición (v.gr. aplico la misa en satisfacción de mis pecados).

Aplicación *condicional* es la que depende de alguna condición (v.gr., si se la prometí a fulano de tal).

No hay dificultad alguna con relación a la aplicación absoluta, que siempre es válida y produce su efecto con tal que no se le ponga óbice. Pero hay que hacer algunas distinciones, si se trata de una aplicación condicional. Y así:

a) *Si la condición es de presente* (v.gr., aplico por la salud de fulano si vive todavía), es válida o inválida según se verifique o no la condición (o sea, es válida si todavía vive, e inválida si ha muerto ya).

b) *Si la condición es de pretérito* (v.gr., aplico por fulano, si ha muerto ya), es válida, si al tiempo de la consagración se ha verificado ya la condición (o sea, si el interesado ha muerto ya de hecho), aunque el sacerdote no haya tenido todavía noticia del fallecimiento.

c) *Si la condición es de futuro* (v.gr., aplico por fulano, si mañana viene a verme, como me ha prometido), es *inválida*, porque el efecto del sacrificio no puede quedar en suspenso hasta el día siguiente, en el que se verificará o no la condición.

Corolarios. 1.º No es lícito aplicar la misa por la intención de aquel que con ofrecimiento de limosna pedirá, pero aún no ha pedido, su aplicación y retener la limosna dada después por la misa aplicada antes.

Se exceptúa, probablemente, el encargo de una misa en sufragio

del alma de una persona *que había muerto ya cuando se celebró la misa,* si el sacerdote le dice expresamente al que la encarga que se adelantó a su deseo (que esperaba), y éste acepta libremente el adelanto.

2.º No es lícito aplicar la misa «por el primero que Dios sabe que me la encargará con estipendio». Porque, aunque esa aplicación sería *válida,* en cuanto que recae sobre una persona concreta y determinada (ya que la presciencia de Dios no puede fallar), la Iglesia la prohíbe, porque se presta a muchos abusos [2], y porque podría ocurrir que, al tiempo de celebrarla, no se hubiera producido todavía el hecho que motivará su encargo (v.gr., una desgracia, una enfermedad, etc.).

114. 3. Cuestiones complementarias. Vamos a recoger aquí algunas cuestiones interesantes que pueden plantearse en torno a la aplicación del fruto especial de la santa misa.

1.ª Si es preferible la aplicación de la misa durante la vida o después de la muerte.

Indudablemente, es mejor y más provechoso hacerse aplicar misas durante la vida que después de la muerte. Porque los difuntos sólo pueden percibir *ex opere operato* el fruto *satisfactorio* —y quizá también el *impetratorio*— en la medida y grado que Dios determine. Los vivos, en cambio, pueden percibir, además del fruto *impetratorio* y *satisfactorio (ex opere operato),* un aumento de *gracia santificante (ex opere operantis),* que se traducirá en un aumento de gloria eterna, cosa imposible a los difuntos.

Por otra parte, el que se desprende del estipendio de la misa durante su propia vida, hace un acto más meritorio que el que se desprende de él después de su muerte, ya que, después de muerto, para nada le aprovechará el dinero. Además, el vivo puede aumentar *ex opere operantis* el fruto impetratorio y satisfactorio de la santa misa (v.gr., oyéndola o celebrándola con gran fervor y devoción), cosa que no puede hacer el difunto, que tiene que contentarse con la parte de sufragio que le corresponda *ex opere operato,* sin que pueda aumentarla por sí mismo. El que las deja encargadas para después de su muerte, se expone, finalmente, a que no se cumpla su voluntad por descuido o egoísmo de sus herederos, por pérdida del capital dejado para ello, etc.

Esta doctrina fue expresamente confirmada por Benedicto XV con las siguientes palabras:

«Hay que tener en cuenta principalmente que el fruto que de la santa misa perciben los hombres *aprovecha mucho más a los que viven todavía que a los difuntos,* ya que a los vivos, bien animados y dispues-

[2] Cf. decreto de la S. C. del Concilio del 15 de noviembre de 1608, aprobado por Paulo V.

tos, se les aplica de una manera *más directa, más cierta y abundante* que a los difuntos»[3].

Naturalmente que para que una persona viva pueda recibir el fruto satisfactorio de la misa (que representa un descuento de su futuro purgatorio, mayor o menor según su fervor y devoción) es absolutamente indispensable que esté *en gracia de Dios,* ya que el que está en pecado mortal es incapaz de recibir descuento alguno de la pena *eterna* que merece. Pero aun en estado de pecado mortal puede percibir el fruto *impetratorio* (v.gr., la gracia del arrepentimiento de sus pecados), pues para la simple impetración no se requiere necesariamente —aunque sea convenientísimo— el estado de gracia.

Corolario. Es increíble la ignorancia e insensatez de tantos ricos que se preocupan únicamente de enriquecerse más y más en este mundo, donde tendrán que dejar hasta el último céntimo, en vez de aumentar sus méritos y disminuir considerablemente su futuro purgatorio haciéndose aplicar durante su vida gran número de misas. Son legión los que prefieren ser millonarios setenta u ochenta años en este mundo, en vez de serlo para toda la eternidad en el otro (limosnas a los pobres, encargo de misas, etc.). La limosna, en cualquiera de sus formas, es dinero depositado a rédito en los bancos del cielo.

2.ª En conflicto de varias intenciones, ¿cuál es la que prevalece en la aplicación de la misa?

El caso puede ocurrir en un sacerdote que, olvidándose de que tal día tenía que aplicar la misa a tal intención, la aplica inadvertidamente a otra intención posterior. Hay que decir lo siguiente:

a) Si el sacerdote, al hacer la primera intención, dispuso que fuera *irrevocable,* vale esa primera intención y no la segunda, aunque ésta sea más inmediata a la celebración de la misa.

b) Si no declaró irrevocable la primera intención y se olvida totalmente de ella, vale la segunda intención.

c) Si queda con duda sobre cuál de las dos intenciones prevaleció, el conflicto teórico se resuelve fácilmente en la práctica. Basta con que aplique al día siguiente, o cuando le sea posible, la misa *por la intención que quedó incumplida,* aunque no sepa con certeza cuál de ellas fue.

3.ª ¿A quién se adjudica el fruto especial de la santa misa cuando el sacerdote se olvida de aplicarla a una persona o fin determinado?

Hay que distinguir. Si el sacerdote tiene la intención habitual de aplicarse a sí mismo o a otras personas (v.gr., a las almas del pur-

[3] BENEDICTO XV, epist. *De sodalitate a bona morte,* del 31 de mayo de 1921 (AAS XIII p.344). He aquí las palabras mismas del Papa en su texto original latino: «Considerandum praecipue est fructus qui ex Sacro percipiuntur hominibus *longe uberius vivis prodesse quam vita functis,* cum iis, bene animatis et dispositis, *magis directe, certius,* atque *abundantius* quam his, applicentur».

gatorio) todas las misas que celebre sin otra intención especial, ciertamente adjudica para sí o para esas otras personas el fruto *especial* de esas misas. Pero, si no hizo nunca tal intención, y, por lo mismo, no la tiene ni siquiera en forma habitual, el fruto *especial* de esas misas dichas sin intención concreta permanece en el tesoro de la Iglesia, junto con los otros méritos y satisfacciones de Cristo y de los santos.

Por lo cual, el sacerdote que quiera aplicarse el fruto especial de esas misas para sí o para otros es preciso que forme, de una vez para siempre, esa determinada intención y que no la revoque posteriormente.

4.ª ¿Y si aplica la misa por una persona incapaz de recibir su fruto, v.gr., por un alma condenada o bienaventurada?

Hay varias opiniones entre los teólogos, y no puede determinarse con certeza quiénes son los que llevan la razón. Y así:

a) Unos dicen que en este caso el fruto *especial* de la santa misa permanece en el tesoro de la Iglesia. Es bastante probable esta opinión, aunque no consta con certeza.

b) Otros dicen que aprovecha al que encargó la misa, o a los familiares del difunto, o a sus parientes que estén en el purgatorio. También es probable esta opinión, pero tampoco consta con certeza.

c) Otros dicen que, si la misa la ofreció el sacerdote gratuitamente por el alma del difunto, el fruto especial refluye sobre el mismo sacerdote; si la ofreció recibiendo un estipendio, refluye sobre los que se lo entregaron (como en el caso anterior).

d) Otros, finalmente, opinan que Dios aplica ese fruto *especial* a las almas del purgatorio que más lo necesitan (v.gr., por estar olvidadas de todos o recibir menos sufragios).

En la práctica, conviene que el sacerdote haga, de una vez para siempre la intención de aplicar esas misas celebradas en favor de una persona incapaz de percibir su fruto, ya sea para sí mismo (en caso de celebración espontánea y gratuita), ya en favor de los que dieron el estipendio, si se trata de misas encargadas.

5.ª ¿Pueden dividirse los frutos de la misa aplicando, v.gr., el fruto satisfactorio en sufragio de un difunto y el impetratorio por la salud de un enfermo?

Hay que contestar con distinción. Si el sacerdote celebra la misa espontánea y gratuitamente, claro está que puede dividir sus frutos en la forma indicada o en otra cualquiera escogida por él; pero, si celebra con estipendio una misa encargada por otros, no puede hacer esa división a no ser en plan de segunda intención y bajo la condición de dejar intactos todos los derechos del que dio el estipendio.

6.ª ¿Por quiénes puede aplicarse la santa misa?

En general, hay que contestar que por todos aquellos a quienes puede aprovechar y la Iglesia no prohíbe. Y así, el Código canónico dispone lo siguiente:

«Puede aplicarse la misa por cualesquiera, tanto por los vivos como por los difuntos» (cn.901).

Para más detalles hay que decir lo siguiente:

a) *Por ser absolutamente incapaces de percibir su fruto,* no puede aplicarse la misa por los condenados del infierno. Tampoco puede aplicarse por los santos o bienaventurados del cielo, ya que no consta en ninguna parte que la celebración de la santa misa por ellos les aumente la gloria accidental; aunque puede ofrecerse para obtener de Dios la beatificación o canonización de alguno de sus siervos que se cree está ya en el cielo, porque su beatificación o canonización le aumentará ciertamente su gloria accidental.

b) *Puede aplicarse por las almas del purgatorio,* como consta expresamente por la definición del concilio de Trento (D 950). Y no solamente por los que recibieron en esta vida el sacramento del bautismo (en la Iglesia católica o en la herejía), sino también por las no bautizadas, ya que también éstas pertenecen a la Iglesia en la forma que existe en el purgatorio y forman parte del cuerpo místico de Cristo; en el purgatorio ya no hay distinción entre el cuerpo y el alma de la Iglesia[4].

c) Puede también aplicarse la misa, *en privado* y *evitando el escándalo,* por los pecadores públicos, los herejes y cismáticos, los infieles, etcétera; y no solamente por su conversión —como es obvio—, sino también para obtenerles otras gracias espirituales o temporales. No pueden éstos recibir el fruto *satisfactorio* —que supone el bautismo y el estado de gracia—, pero pueden beneficiarse del fruto *impetratorio,* que no exige necesariamente ninguna de las dos cosas.

Por los infieles que murieron sin ningún signo de conversión solamente puede aplicarse la misa de una manera *indirecta,* o sea, aplicándola por todos los fieles difuntos con intención de que aproveche especialmente a dicho infiel, si está en el purgatorio por haber muerto con arrepentimiento interior de sus pecados.

Tampoco puede aplicarse *públicamente* la misa por los que fueron privados de sepultura eclesiástica; pero puede aplicarse *privadamente,* evitando el escándalo.

EN LA PRÁCTICA, por consiguiente, puede decirse la misa *privadamente y sin escándalo* —incluso con estipendio— por cualquier persona viva o muerta, cristiana o pagana, excomulgada o no. Pero, si se trata de excomulgados *vitandos,* sólo puede aplicarse por su conversión[5].

[4] Cf. MERKELBACH, III,354; CAPPELLO, I,564.
[5] Cf. MERKELBACH, III,362.

CAPITULO II

Preceptos relativos al sacrificio de la misa

Aunque este capítulo interesa principalmente a los sacerdotes, también los seglares pueden leerlo provechosamente por la multitud de detalles curiosos, que aumentarán su cultura religiosa y su estima por el santo sacrificio del altar.

Vamos a dividir la materia en tres artículos:
1.º Obligación de celebrar el santo sacrificio.
2.º La celebración de la santa misa.
3.º Obligación de oírla.

ARTICULO I

Obligación de celebrar el santo sacrificio

La obligación de celebrar el santo sacrificio puede provenirle al sacerdote por varios capítulos. Los principales son seis: por razón del *sacerdocio,* del *oficio,* del *beneficio,* del *estipendio,* de la *obediencia* y de la *promesa.* Vamos a examinarlos cada uno en particular.

A) Por razón del sacerdocio

115. La obligación de celebrar proviene, en primer lugar, del mismo sacerdocio, o sea, del hecho de haber recibido la ordenación sacerdotal, cuya misión principal consiste precisamente en ofrecer a Dios el santo sacrificio. Vamos a precisar la doctrina en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª Todo sacerdote tiene obligación grave de celebrar la santa misa varias veces al año.

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

TODO SACERDOTE, tenga o no cura de almas, ya sea secular o regular. Se exceptúan tan sólo los legítimamente impedidos (locos, paralíticos, etc.).

TIENE OBLIGACIÓN GRAVE, de suerte que cometería pecado mortal si no celebrara en todo el año; y eso no sólo por razón del escándalo de los fieles, sino por la omisión misma de sus deberes sacerdotales.

VARIAS VECES AL AÑO. No consta con exactitud cuántas tienen que ser para evitar el pecado grave. La mayor parte de los autores

señalan, al menos, cuatro o cinco al año, preferentemente en las grandes festividades.

Prueba de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Cristo impuso a los sacerdotes el grave precepto de celebrar el sacrificio en las palabras mismas de la institución: *Haced esto en memoria mía* (Lc 22,19). Se confirma por las palabras de San Pablo en su epístola a los Hebreos: *Todo pontífice tomado de entre los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ófrendas y sacrificios por los pecados* (Hebr 5,1).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo preceptúa expresamente en el Código canónico con las siguientes palabras:

«Los sacerdotes, recordando siempre que en el misterio del sacrificio eucarístico se renueva continuamente la obra de la redención, celebren frecuentemente el santo sacrificio. Más aún: se les recomienda encarecidamente la celebración cotidiana, la cual, aunque no haya presencia de fieles, es siempre un acto de Cristo y de la Iglesia, con cuya celebración realiza el sacerdote el oficio principal de su sacerdocio» (cn.904).

c) La razón teológica. Santo Tomás lo razona del siguiente modo:

«Algunos opinaron que el sacerdote puede lícitamente abstenerse del todo de consagrar cuando no tiene cura de almas que le obligue a administrar los sacramentos al pueblo.

Pero esta opinión no es razonable. Porque cada uno tiene obligación de hacer fructificar oportunamente la gracia recibida, conforme a lo que dice San Pablo: *Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios* (2 Cor 6,1). Ahora bien: la oportunidad de ofrecer el sacrificio no se juzga sólo con relación a los fieles de Cristo, a quienes se han de administrar los sacramentos, sino también, y principalmente, con relación a Dios, a quien se ofrece sacrificio al consagrar. Por donde se ve que, aunque no tenga cura de almas, no está permitido a ningún sacerdote dejar por completo de celebrar, sino que parece que debe hacerlo en las principales fiestas, máxime en aquellos días en que los fieles tienen por costumbre comulgar» [1].

Conclusión 2.ª Es convenientísimo que todos los sacerdotes no legítimamente impedidos celebren la santa misa diariamente.

Las razones para probarlo son clarísimas:

a) Por la inmensa glorificación de Dios que lleva consigo el santo sacrificio.

b) Por los grandes beneficios que redundan sobre toda la Iglesia de cada una de las misas que se celebren (cn.904).

[1] III,82,10.

c) Por el beneficio inmenso que reporta al mismo sacerdote celebrante.

d) Para estímulo y edificación de los fieles.

e) Para alivio de las benditas almas del purgatorio.

Aplicación. Peca venialmente el sacerdote que por desidia o frialdad deja de celebrar la santa misa, aunque sea en un día no festivo, ya que obra irracionalmente, privando sin motivo alguno a la Iglesia y a sí mismo de los inmensos beneficios del santo sacrificio. Si lo hiciera por *desprecio* o con grave *escándalo* de los fieles, el pecado sería claramente mortal.

B) Por razón del oficio

116. Se refiere principalmente a los pastores que tienen por oficio cura de almas. Vamos a precisar sus obligaciones en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Todos los pastores de almas tienen obligación de aplicar alguna vez por sus ovejas el santo sacrificio, por derecho divino, natural y eclesiástico.

Vamos a explicar la conclusión en cada una de sus partes.

TODOS LOS PASTORES DE ALMAS, o sea, los que han recibido el oficio de la cura de almas. Tales son: el romano pontífice, los obispos residenciales, los abades o prelados *nullius,* los vicarios y prefectos apostólicos, los administradores apostólicos permanentes, los vicarios capitulares en sede vacante, los párrocos, los cuasipárrocos en misiones, los vicarios curados que rigen una parroquia unida plenamente a una casa religiosa y los ecónomos. Esta obligación han de cumplirla todos los domingos y fiestas de precepto (cn.534).

TIENEN OBLIGACIÓN DE APLICAR ALGUNA VEZ POR SUS OVEJAS EL SANTO SACRIFICIO gratuitamente, o sea, sin recibir por ello estipendio alguno. Esta obligación se funda en un triple derecho, como vamos a decir en seguida.

POR DERECHO DIVINO. Ya que va aneja al mismo oficio pastoral (Hebr 5,1), que es de derecho divino. Lo declaró también el concilio de Trento [2]. De una manera *absoluta,* esta obligación recae sobre los obispos (y *a fortiori* sobre el romano pontífice), porque son de institución divina. A los párrocos y otros pastores afecta de una manera *hipotética,* o sea, en el supuesto de que sean instituidos pastores por la Iglesia.

POR DERECHO NATURAL, en virtud del cuasicontrato establecido al recibir el oficio de procurar por todos los medios la salud espiritual

[2] Ses.23 c.1 *de reform.*

de las almas que se le encomiendan. Este cuasicontrato establece entre el pastor y sus ovejas una relación de *justicia*, de suerte que el incumplimiento de sus deberes pastorales crearía en el pastor la obligación de restituir los beneficios obtenidos con su oficio pastoral.

POR DERECHO ECLESIÁSTICO. El derecho divino y el natural prescriben esta obligación en abstracto y de una manera general. Pertenece a la Iglesia determinar concretamente el modo de cumplirla, señalando, v.gr., los días en que debe el pastor aplicar la misa por sus ovejas. Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

C) Por razón del beneficio

117. 1. **Noción.** Se entiende por beneficio o capellanía *el derecho a percibir los frutos de ciertos bienes con alguna carga espiritual*, generalmente, de celebrar cierto número de misas a la intención del fundador. Se parecen a él las *misas fundadas*, que deben decirse a intención del fundador una o varias veces al año.

Para que tengan categoría de verdaderos beneficios eclesiásticos es preciso que hayan sido erigidos a perpetuidad por la competente autoridad eclesiástica.

2. **Obligaciones.** El capellán o beneficiado tiene las siguientes principales obligaciones, que le obligan en *justicia:*

a) Satisfacer las cargas de la capellanía y aplicar las misas señaladas en las tablas de la fundación.

b) Satisfacerlas por sí mismo o por otros (a no ser que se exija expresamente satisfacerlas por sí mismo).

c) En el tiempo y lugar señalados en la fundación.

d) Por la intención expresa o, en su defecto, presunta del fundador.

D) Por razón del estipendio

118. 1. **Noción.** Se entiende por estipendio de la misa *la limosna que el que la encarga entrega al sacerdote a título de sustentación.* Establece una relación de *justicia conmutativa* (por el contrato innominado *do ut facias),* en virtud del cual el sacerdote está obligado a aplicar la misa a intención del que dio el estipendio, o a restituírselo, si por cualquier causa no pudiera celebrar la misa.

2. **Licitud del estipendio.** El estipendio no se da ni se recibe como *precio* de la misa —lo que sería gravísimo pecado de simonía—, sino únicamente *con ocasión* del servicio religioso que se le pide al sacerdote; y tiene por finalidad contribuir al sustento del mismo durante el día. No importa que en algún caso particular no necesite el sacerdote ese estipendio por tener bienes propios para su sustento.

Su licitud está fuera de toda duda por las siguientes razones:

a) Porque dice expresamente San Pablo: *¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan? Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio* (1 Cor 9,13-14).

b) Porque, por derecho natural, el ministro del culto tiene derecho a que se le sustente.

c) Por la práctica universal de la Iglesia a partir del siglo VIII.

d) Porque lo establece expresamente el Código canónico en la siguiente forma:

«En conformidad con la legítima costumbre establecida en la Iglesia, es lícito a cualquier sacerdote celebrante o concelebrante recibir el estipendio ofrecido para que aplique la misa a una determinada intención» (cn.945,1.º).

«Se recomienda encarecidamente a los sacerdotes que, aun sin recibir estipendio alguno, celebren la santa misa a intención de los fieles, principalmente de los pobres» (cn.945.2.º).

Otros detalles referentes a los estipendios de misas pueden verse en el Código canónico (cn.947ss), que omitimos aquí por interesar tan sólo a los sacerdotes.

E) Por razón de la obediencia

119. Los prelados religiosos pueden imponer a sus súbditos, en virtud del voto de obediencia, la obligación de aplicar la misa por una determinada intención. Porque, sea lo que fuere de la discutida cuestión de si la Iglesia puede imponer los actos internos, es del todo cierto que el religioso se obliga a ello en virtud del voto de obediencia voluntariamente emitido.

Dígase lo mismo con respecto a los sacerdotes seculares cuando tal aplicación va aneja a su cargo por razón *del oficio* (v.gr., la aplicación de la misa por el pueblo, que obliga a todos los que tengan cura de almas en la forma que hemos explicado más arriba).

Sobre si el obispo podría ordenar a su clero la aplicación de una misa a una determinada intención, discuten los autores, a no ser que lo prescriba por indulto especial de la Santa Sede. En este sentido, la Sagrada Congregación del Concilio declaró[3] que el ordinario del lugar, en virtud de indulto apostólico, puede imponer a sus sacerdotes que la misa de binación o la por el pueblo dispensada la apliquen en favor de una causa pía (v.gr., por el seminario).

El sumo pontífice puede imponer a todos los sacerdotes, tanto seculares como religiosos, la celebración de la misa con su correspondiente aplicación. Pero no suele usar de este derecho, salvo en lo referente a la aplicación de la segunda y tercera misa el día de Difuntos.

[3] Decreto del 8 de mayo de 1920 (AAS 12,541).

También el confesor puede, en el fuero interno, imponer a un sacerdote penitente que aplique la misa como penitencia o satisfacción sacramental.

F) Por razón de la promesa

120. Hay que atender a la clase de promesa que se hizo. Y así:

a) El que prometió a otro celebrar la misa a su intención con ánimo de obligarse *gravemente,* está obligado a cumplir lo prometido, y peca gravemente si no lo hace, como os obvio.

b) Pero, si no intentó obligarse gravemente o no pensó en ello para nada, estaría obligado tan sólo por *fidelidad,* o sea, pecado leve, aunque se trate de cosa grave.

La mayor parte de los moralistas admiten que, cuando se trata de varias promesas del todo *gratuitas* y sin ánimo de obligarse gravemente en ninguna de ellas, podría el promitente satisfacerlas todas con una sola misa. Esta sentencia es perfectamente lógica teniendo en cuenta la doctrina que hemos expuesto más arriba sobre el valor extensivamente infinito de la santa misa, en virtud del cual aprovecha lo mismo a mil personas que a una sola (cf. n.111,6.ª).

ARTICULO II

La celebración de la santa misa

Vamos a recoger en este artículo las cuestiones fundamentales en torno a la celebración del santo sacrificio de la misa. Son las relativas a las disposiciones del sacerdote celebrante, tiempo, lugar, número, cosas necesarias, rúbricas y ceremonias.

A) Disposiciones del sacerdote celebrante

121. Para que el sacerdote pueda celebrar *lícitamente* la santa misa ha de reunir ciertas condiciones por parte del *alma* y por parte del *cuerpo.* Vamos a examinarlas por separado.

1. Por parte del alma

Además de estar inmune de censuras, irregularidades y otras penas e impedimentos canónicos en el ejercicio de su ministerio, necesita el sacerdote dos principales disposiciones por parte del alma:

1.ª **Estado de gracia.** Se comprende fácilmente, ya que, además de realizar el tremendo sacrificio haciendo las veces de Cristo,

que actúa como sacerdote principal, ha de recibir en él la sagrada comunión, que exige, de suyo, el estado de gracia.

El Código canónico preceptúa lo siguiente:

«El que tenga conciencia de estar en pecado grave, no se atreva a celebrar la misa o a recibir la sagrada comunión, a no ser que no tenga oportunidad de confesarse y exista una grave razón. En cuyo caso recuerde que tiene obligación de hacer un acto de perfecta contrición con el propósito de confesarse cuanto antes» (cn.916).

Sobre este canon hay que observar lo siguiente:

1.º *Los simples fieles* no deben comulgar sin confesar previamente sus pecados graves, a no ser que, no teniendo a mano ningún confesor, se les seguiría infamia o algún inconveniente muy notable (v.gr., escándalo en los asistentes, etc.), en cuyo caso podrían comulgar previo un acto de *perfecta contrición* con propósito de confesarse cuanto antes.

2.º *El sacerdote* tiene *necesidad moral* de celebrar la misa principalmente en los siguientes casos:

a) Cuando hay que consagrar para administrar el viático a un enfermo.

b) Cuando se trata de la misa de precepto que ha de oír el pueblo en día festivo.

c) Cuando de no celebrarla se seguiría fundadamente infamia del sacerdote o escándalo de los fieles.

d) Si está celebrando un treintanario de misas gregorianas..

e) Probablemente, para no privar de la comunión a un pequeño grupo de fieles que desean comulgar.

Nótese que, en estos casos o en otros parecidos, la Iglesia no autoriza al sacerdote a celebrar sacrílegamente —lo que jamás puede hacerse, bajo ningún pretexto—, sino que le permite hacerlo después de ponerse en estado de gracia por un acto de perfecta contrición, aunque no pueda confesarse de momento.

3.º La obligación de confesarse *cuanto antes* —que impuso ya el concilio Tridentino (D 880)— hay que entenderla de un plazo no superior a *tres días,* según sentencia común de moralistas y canonistas. Y nótese que el sacerdote *no puede celebrar otra vez* (v.gr., al día siguiente) antes de hacer su confesión sacramental, a no ser que se presente el mismo caso de falta de confesor y necesidad moral de celebrar.

Esta obligación de confesarse cuanto antes la urge la Iglesia *al sacerdote* como verdadero precepto, no como consejo. Consta por expresa declaración de Alejandro VII, que condenó la sentencia contraria (D 1138).

2.ª **Preparación conveniente.** El código canónico prescribe lo siguiente:

«No deje el sacerdote de prepararse, por medio de preces piadosas, para ofrecer el sacrificio eucarístico, ni, una vez ofrecido, de dar gracias a Dios» (cn.909).

La mejor preparación consiste en un rato de oración mental (media hora o, al menos, un cuarto de hora).

En cuanto a la acción de gracias, los buenos sacerdotes la prolongan, por lo menos, durante media hora, a no ser que circunstancias excepcionales les obliguen a disminuir un poco el tiempo destinado a esta santísima ocupación, la más importante del día sacerdotal.

2. Por parte del cuerpo

Las principales son dos:

1.º **Ayuno eucarístico.** El Código actual preceptúa lo siguiente:

Canon 919. «1. El que ha de recibir la sagrada eucaristía ha de abstenerse, al menos por espacio de una hora antes de recibirla, de cualquier comida o bebida, a excepción únicamente del agua o de medicinas.

2. El sacerdote que en el mismo día ha de celebrar dos o tres misas, puede tomar alguna cosa antes de la segunda o tercera celebración, aunque no transcurra el espacio de una hora.

3. Los de edad avanzada, los enfermos y los que cuidan de ellos pueden recibir la eucaristía aunque no haya transcurrido una hora desde que tomaron algo».

2.º **Ornamentos sacerdotales.** El canon 929 manda expresamente que «el sacerdote y el diácono que han de celebrar o administrar la eucaristía han de revestirse de los ornamentos prescritos por las rúbricas».

Los ornamentos sacerdotales para la celebración de la santa misa son: ***amito, alba, cíngulo, estola*** y ***casulla***. Algunos liturgistas añaden el ***velo*** del cáliz con su ***bolsa;*** pero propiamente no son ornamentos del sacerdote, sino del cáliz.

La bendición de las vestiduras sacerdotales puede hacerla el párroco o rector de la iglesia, y probablemente cualquier otro sacerdote con licencia de aquéllos. Probablemente, se requiere tan sólo ***sub levi,*** excluido el desprecio o escándalo.

B) Tiempo y hora

122. Según el nuevo Código canónico, «la celebración y distribución de la sagrada eucaristía puede hacerse ***en cualquier día y hora,*** a excepción de los días excluidos por las normas litúrgicas» (cn.931).

Tales días son los del ***triduo sacro*** de la Semana Santa, que, según la moderna disciplina establecida por Pío XII[4], en los tres últimos

[4] Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 1 de febrero de 1957.

días de la Semana Santa hay que observar el siguiente horario en lo relativo a la santa misa:

a) El Jueves Santo se celebrará la misa por la tarde, a la hora más oportuna, pero no antes de las cuatro ni después de las nueve.

b) El Viernes Santo se celebrará la acción litúrgica por la tarde, alrededor de las tres. Pero, si lo aconsejase así alguna razón pastoral, podría comenzarse desde mediodía o a hora más tardía, pero no después de las nueve.

c) El Sábado Santo se comenzará la solemne vigilia pascual a hora oportuna, para que la misa solemne de dicha vigilia empiece alrededor de la medianoche entre el Sábado Santo y el domingo de Resurrección.

Sin embargo, donde, consideradas las condiciones de los fieles y de los lugares, a juicio del obispo, convenga anticipar la hora de la celebración de la vigilia, no debe empezarse ésta antes del crepúsculo, y ciertamente no antes de la puesta del sol.

C) Lugar

123. Hay que distinguir entre lugar *remoto* y *próximo*. El remoto se refiere a la iglesia u oratorio; el próximo, al altar o ara sobre la que debe celebrarse.

Veamos lo que dispone el Código canónico:

Canon 932. «1.° La eucaristía debe celebrarse en un lugar sagrado, a no ser en caso de particular necesidad; en cuyo caso se ha de celebrar en un lugar digno u honesto.

2.° El sacrificio eucarístico debe celebrarse sobre un altar dedicado o bendecido. Fuera del lugar sagrado puede hacerse sobre una mesa conveniente, usando siempre los manteles y corporales».

Canon 933. «Con justa causa y con la licencia expresa del ordinario del lugar, puede el sacerdote celebrar lícitamente la Eucaristía en el templo de alguna iglesia o comunidad eclesial que no tenga plena comunión con la Iglesia católica, evitando el escándalo».

D) Número

124. He aquí lo que dispone el Código canónico:

Canon 905. «1.° Exceptuados los casos en los que, según las normas del derecho, es lícito celebrar varias misas en un mismo día, no es lícito al sacerdote celebrar o concelebrar más de una sola vez al día.

2.° Si la escasez de sacerdotes lo exige así, puede el ordinario del lugar conceder que un sacerdote pueda binar en un mismo día,

y, si lo exige así la necesidad pastoral, incluso celebrar tres misas los domingos y fiestas de precepto».

Como es sabido, el día de Navidad y el de los Fieles Difuntos (2 de noviembre) cualquier sacerdote puede celebrar tres misas sin permiso especial.

E) Rúbricas y ceremonias

125. He aquí las principales:

Reprobada cualquier costumbre en contrario, el sacerdote celebrante observe con esmero y devoción las rúbricas de sus libros rituales y guárdese de añadir a su arbitrio otras ceremonias o preces (cn.846,1.º).

Vamos a precisar en detalle las principales cosas que hay que tener en cuenta:

1.ª **Rito.** Cualquier sacerdote tiene obligación *grave* de celebrar la misa con su propio rito aprobado por la Sede Apostólica (latino u oriental), aunque celebre en alguna iglesia de rito distinto (cf. cn.846,2.º). La misa ha de celebrarse con arreglo al calendario de la iglesia u oratorio público o semipúblico *principal* donde se celebra, aunque no coincida con el oficio propio. En los oratorios privados o semipúblicos *no principales* debe seguirse el calendario propio.

2.ª **Lengua.** «La celebración de la eucaristía ha de hacerse en lengua latina o en otra lengua, con tal de que hayan sido aprobados los textos litúrgicos» (cn.928).

3.ª **Rúbricas.** Hay que distinguir entre rúbricas *preceptivas* y *directivas*. Como expresan sus propios nombres, las preceptivas imponen un *precepto,* que es necesario cumplir; las directivas dan una norma o *consejo,* que es razonable aceptar. Según esto:

a) SON PRECEPTIVAS todas las rúbricas *internas* a la misa, o sea, las que abarcan desde el momento de comenzarla hasta terminarla totalmente (inclinaciones, genuflexiones, ósculos al altar, manera de extender las manos, tono de voz, etc.). Por lo mismo, son *obligatorias* todas ellas *(grave* o *levemente,* según la importancia de la misma o su valor simbólico).

b) SON DIRECTIVAS, según la sentencia más probable y casi común, las rúbricas *anteriores o posteriores* a la misa (v.gr., la manera de revestirse los ornamentos sagrados). Sin embargo, su omisión o cambio *voluntario* y *sin causa justificada* es difícil que pueda excusarse de pecado venial, por la falta de respeto a las recomendaciones de la Iglesia. Las oraciones que el sacerdote recita al revestirse los ornamentos se estiman *preceptivas,* aunque *sub levi.*

126. Aplicaciones y advertencias:

1.ª *Se estima generalmente como pecado grave* cuando se hace con advertencia y consentimiento perfectos:

a) Añadir por propia cuenta alguna ceremonia u oración *con ánimo de introducir un nuevo rito.* No pasaría de falta *venial* si se introdujera tan sólo por indiscreta devoción, a no ser que la adición fuera muy notable o del todo extraña al misal. La adición del *Gloria,* o del *Credo,* o de alguna colecta no pasa de venial, si se hace sin desprecio o escándalo de los fieles.

b) Omitir la mezcla de unas gotas de agua al vino antes de su consagración o la de la párticula de la hostia con la sangre, por la importancia del simbolismo.

También es pecado grave omitir la purificación del cáliz después de la sunción.

2.ª *La omisión de las partes ordinarias* de la misa, o sea, las que se recitan todos los días, tiene menos excusa que las *extraordinarias* (v.gr., el *Credo,* el *Communicantes* especial de Pascua, etc.), en las que es más fácil la distracción involuntaria.

3.ª *El sacerdote enfermo o medio impedido* que no pueda realizar todas las rúbricas o ceremonias, puede celebrar la misa *en privado* (y aun *en público,* si es poco lo que ha de omitir o avisa al pueblo para evitar su extrañeza). Pero, si su impedimento ha de durar mucho tiempo o es muy notable (v.gr., que le obligue a celebrar sentado), es preciso pedir la correspondiente autorización del ordinario del lugar (cn.930).

4.ª El sacerdote que por error u olvido omitió alguna cosa, en general no debe suplirla más tarde, a no ser que se trate del *ofertorio* (que debe suplir mentalmente *antes* de la consagración, pero no si lo advierte *después),* o de las palabras mismas de la consagración, o si lo advierte en seguida de la omisión (v.gr., al empezar la oración siguiente).

5.ª No es lícito *jamás* interrumpir la misa después de la consagración de una de las dos especies. Si ocurriera un hecho gravísimo (v.gr., el asalto de la iglesia por los enemigos de la religión, un incendio que amenace destruirla en pocos instantes, etc.), el sacerdote ha de consumir las especies o llevárselas consigo a lugar cercano y sumirlas cuanto antes. También es causa gravísima para interrumpirla —aun después de la consagración— el bautizar o absolver a un moribundo que de otra suerte moriría sin sacramentos.

6.ª Si el sacerdote desfallece antes de la consagración, nada debe suplirse por otro. Pero, si desfalleciera después de la consagración, otro sacerdote —aunque haya celebrado ya o no esté en ayunas— debe terminar el sacrificio, a no ser que se prevea que el sacerdote desfallecido volverá pronto en sí y podrá terminarlo por sí mismo, aunque haya transcurrido un rato y se le haya administrado algún alimento o medicina.

7.ª Si se cayera o derramara el cáliz después de la consagración, debe el sacerdote absorber lo que pueda con la lengua. Si se derramó sobre los manteles del altar, sobre los corporales o sobre las vestiduras sacerdotales, deben purificarse con agua, colocando debajo el cáliz, y echarse en la piscina el agua de las purificaciones.

ARTICULO III

Obligación de oír la santa misa

127. El Código canónico preceptúa lo siguiente:

«Todos los domingos y los demás días de precepto, los fieles tienen obligación de participar en la santa misa. Deben abstenerse, además, de aquellas obras o negocios que impidan ofrecer el culto debido a Dios, la justa alegría del día del Señor o el debido descanso del cuerpo y del espíritu» (cn.1247).

«Satisface el precepto de participar en la santa misa el que asiste a ella el mismo día de fiesta o la víspera del día precedente y en cualquier sitio donde se celebre con rito católico» (cn.1248,1.º).

«Si por falta de un ministro sagrado o por cualquier otra grave causa fuera imposible oír misa, se recomienda encarecidamente que los fieles participen en la liturgia de la palabra —si la hay en la iglesia parroquial o en cualquier otro sitio autorizado por el obispo diocesano— o hagan oración por algún tiempo personalmente o en familia o en grupo de familias» (cn.1248,2.º).

SECCION III

La eucaristía como sacramento

Vamos a estudiar ahora las cuestiones fundamentales en torno a la eucaristía como *sacramento*. Dividiremos la materia en dos capítulos de importancia y extensión muy desigual:

1.º La sagrada comunión.
2.º Custodia y culto de la eucaristía.

CAPITULO I

La sagrada comunión

He aquí en cuadro sinóptico la materia que vamos a exponer en las páginas siguientes:

- Preliminares ....
  - Noción.
  - Modos de recibir la eucaristía.
1. Sujeto de la comunión eucarística.
2. Obligación de recibirla ....
   - Precepto divino.
   - Precepto eclesiástico ....
     - Primera comunión.
     - Comunión pascual.
     - Santo viático.
     - Comunión frecuente.
3. Efectos de la sagrada comunión ....
   - En el alma.
   - En el cuerpo.
   - Cuestiones complementarias.
4. Disposiciones para comulgar ......
   - Por parte del alma.
   - Por parte del cuerpo.
5. Administración de la eucaristía ....
   - Ministro.
   - Tiempo.
   - Lugar.
   - Rito.
6. La comunión espiritual.

PRELIMINARES

Sumario: Expondremos la *noción* y los distintos *modos* de recibir la eucaristía.

128. 1. Noción. Bajo el nombre de *sagrada comunión* se entiende el *acto de recibir el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies de pan y vino.*

Expliquemos brevemente la definición:

EL ACTO, o sea, no la eucaristía en sí misma, sino la acción de recibirla en comunión.

DE RECIBIR, o sea, de comerla realmente. No basta el mero hecho de recibir la eucaristía en la boca; es preciso deglutirla o comerla realmente. Volveremos sobre esto en su lugar propio (cf. n.149).

EL CUERPO Y LA SANGRE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO, realmente presentes en la eucaristía.

BAJO LAS ESPECIES DE PAN Y VINO. Los concilios de Constanza y de Trento definieron que la comunión bajo la sola especie de pan es suficiente, por recibirse en ella a Cristo entero, fuente y autor de todas las gracias (cf. D 626 935 936).

129. 2. Modos de recibir la eucaristía. Pueden distinguirse cuatro modos distintos de recibir la eucaristía [1]:

a) MATERIALMENTE. Es la recibida por un sujeto incapaz del sacramento por no estar bautizado o no saber que la recibe (v.gr., por creer que se trata de una forma no consagrada) o por no pertenecer a la especie humana. Es una recepción puramente *material,* que no confiere la gracia ni ningún efecto sacramental [2].

b) ESPIRITUALMENTE. Es la que corresponde al *deseo* de recibir la comunión eucarística sin recibirla sacramentalmente. Es la llamada *comunión espiritual,* que confiere la gracia eucarística *ex opere operantis,* o sea, en la medida y grado del fervor con que se la desee. En absoluto podría ser *mayor* que el de la misma comunión sacramental, si las disposiciones fueran mucho más perfectas, aunque

[1] El concilio de Trento distingue sólo tres modos, prescindiendo del material: sacramental, espiritual y ambos a la vez (cf. D 881). Pero, en gracia a los no versados en teología, a quienes la terminología tridentina podría producir alguna confusión, establecemos una división cuatripartita muy clara y sencilla.

[2] Cf. III,80,3 ad 3.

nunca en igualdad de condiciones (por la eficacia *ex opere operato* del sacramento realmente recibido).

c) SACRAMENTALMENTE. Es la que corresponde al cristiano bautizado que recibe de hecho, con las debidas disposiciones, la comunión eucarística. Aumenta la gracia *ex opere operato* y produce todos los demás efectos eucarísticos en la medida de las propias disposiciones.

d) SACRÍLEGAMENTE. Es la misma comunión sacramental recibida por un pecador a sabiendas de estar en pecado mortal. Constituye un gravísimo pecado, que hace al que lo comete «reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 11,27).

ARTICULO I

Sujeto de la comunión eucarística

130. Nos referimos al sujeto receptor de la sagrada comunión. Vamos a precisarlo en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Sujeto capaz de recibir sacramentalmente la eucaristía es todo hombre viador bautizado y sólo él.

Expliquemos los términos de la conclusión.

SUJETO CAPAZ, o sea, apto para recibirla *válidamente* como sacramento, ya sea de manera fructuosa (si no pone óbice), ya infructuosa (si pone el óbice del pecado mortal).

DE RECIBIR SACRAMENTALMENTE LA EUCARISTÍA. Ya hemos dicho que cabe una comunión puramente *material* y otra puramente *espiritual.* Ninguna de las dos es propiamente sacramental. Sí lo es la sacrílega, aunque infructuosa por el óbice del pecado mortal.

ES TODO HOMBRE, o sea, toda persona perteneciente a la raza humana. Los ángeles no pueden comulgar[3].

VIADOR, o sea, que vive todavía en este mundo. Las almas del purgatorio y los bienaventurados del cielo no pueden recibir la eucaristía.

BAUTIZADO, o sea, que haya recibido el sacramento del bautismo. Sin él no puede recibirse la eucaristía *sacramentalmente,* sino sólo *materialmente,* aunque se tenga el bautismo de deseo y el estado de gracia.

Y SÓLO ÉL, por exclusión de todos los demás.

[3] Cf. III,80,2.

Conclusión 2.ª «Todo bautizado a quien por derecho no le esté prohibido, puede y debe ser admitido a la sagrada comunión» (cn.912).

El *derecho* a que alude la conclusión es el divino y el eclesiástico. Cualquier bautizado que no tenga impedimento por ninguno de ambos fueros tiene derecho a recibir la sagrada comunión en virtud de la voluntad de Cristo, que instituyó este sacramento en favor de todos los fieles.

Veamos ahora quiénes son los que están excluidos por derecho divino o eclesiástico.

1.º POR DERECHO DIVINO ESTÁN EXCLUIDOS:

a) Los ángeles y las almas separadas.
b) Los viadores no bautizados.
c) Los bautizados que estén en pecado mortal.

2.º POR DERECHO ECLESIÁSTICO ESTÁN EXCLUIDOS:

a) Los niños, que por su corta edad todavía no tienen conocimiento y gusto de este sacramento.

b) Los que carecen de uso de razón (locos, idiotas, etc.), a no ser en momentos de lucidez y en peligro de muerte si en su lucidez dieron muestras de devoción a la eucaristía y no hay peligro de irreverencia [4].

c) Los públicamente indignos, como son los excomulgados, entredichos y manifiestamente infames, a no ser que conste su arrepentimiento y enmienda y hayan reparado antes el escándalo público (cn.915).

d) Los pecadores *ocultos* que piden la comunión ocultamente; pero no si la piden públicamente y no se les pueda pasar por alto sin escándalo.

e) Las mujeres que vistan deshonestamente [5].

f) Los que no han guardado el ayuno eucarístico en la forma prescrita por la Iglesia.

g) Los que padecen de vómitos tan frecuentes, que prudentemente se crea que no podrán retener las especies sacramentales en el estómago hasta su completa corrupción.

ARTICULO II

Necesidad y obligación de recibir la eucaristía

131. 1. Necesidad. Para precisar con toda claridad y distinción la necesidad y obligación de recibir la eucaristía, hay que tener en cuenta los siguientes prenotandos:

4 Cf. III,80,9.
5 Cf. instr. de la S. C. Conc. del 12 de enero de 1930: AAS 22,26.

1.° La eucaristía puede recibirse realmente *(in re)* o en el deseo *(in voto)*.

2.° La necesidad puede ser *de medio,* si es absoluta o indispensable por la naturaleza misma de las cosas (v.gr., la gracia santificante para salvarse) o por divina institución (v.gr., el bautismo de agua para la misma salvación); o de *precepto,* si obedece únicamente a un mandato positivo de la ley divina o eclesiástica, sin que lo imponga la naturaleza misma de las cosas.

Teniendo en cuenta estos principios, vamos a establecer la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La recepción real de la eucaristía no es necesaria con necesidad de medio para la salvación.

La razón es porque únicamente la gracia santificante es absolutamente necesaria *con necesidad de medio* para la salvación. Ahora bien: la gracia puede adquirirse por el bautismo, o por la penitencia, o por el acto de contrición antes de recibir la eucaristía *in re.* La eucaristía, además, es un sacramento *de vivos,* que supone ya al que la recibe en posesión de la gracia santificante.

Esta doctrina, completamente cierta con relación a los adultos, es *de fe* con relación a los niños por la siguiente definición dogmática del concilio de Trento: «Si alguno dijere que la comunión de la eucaristía es necesaria a los párvulos antes de que lleguen a los años de la discreción, sea anatema» (D 937).

Conclusión 2.ª El deseo, al menos implícito, de la eucaristía es necesario con necesidad de medio para la salvación.

La razón es porque, como explica Santo Tomás, la eucaristía es el fin de todos los demás sacramentos, puesto que en ella se consuma la unión con Cristo, que se incoa en la recepción de cualquiera de los otros. De suerte que el que inicia su incorporación a Cristo por el bautismo o por el acto de contrición, quiere, por el mismo hecho, su unión perfecta con El en la eucaristía, porque lo imperfecto se ordena a lo perfecto y todas las cosas tienden a su fin. Por consiguiente, nadie puede salvarse sin el deseo de la eucaristía, al menos *implícito* (v.gr., en el mismo acto de contrición que realiza el infiel bajo el influjo de una gracia actual). En los niños sin uso de razón, este deseo lo suple la Iglesia, que «al bautizarlos les encamina ya hacia la eucaristía»[6].

Conclusión 3.ª La recepción real de la eucaristía por todos los bautizados con uso de razón es necesaria con necesidad de precepto tanto divino como eclesiástico.

[6] III,73,3. Cf. 65,3; 79,1 ad 1; 80,11.

He aquí el sentido y alcance de la conclusión:

La recepción real, no solamente en el deseo.

Por todos los bautizados. Sólo a ellos afecta *directamente* el precepto de recibir la eucaristía, ya que el bautismo es la puerta de todos los demás sacramentos, y sin él no puede recibirse válidamente ninguno de los otros. A los no bautizados afecta el precepto *indirectamente,* o sea, en cuanto que tienen obligación de convertirse a la verdadera religión cuando la conozcan suficientemente.

Con uso de razón. Ya hemos visto que es indispensable en circunstancias normales. Para el viático no se requiere un uso perfecto de razón; basta con que los niños sepan distinguir la eucaristía del pan ordinario y adorarla reverentemente (cn.913,2.º).

Es necesaria, o sea, obligatoria bajo pecado mortal, al menos en los días o circunstancias determinados por la Iglesia.

Con necesidad de precepto. Ya hemos visto en las conclusiones anteriores lo relativo a la necesidad *de medio.*

Divino. Consta expresamente por las palabras de Cristo: «En verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Io 6,54).

Eclesiástico. Consta expresamente por la práctica tradicional de la Iglesia y por las disposiciones vigentes del Código canónico, que recogeremos en seguida.

2. **Obligación.** Vamos a precisar ahora cuándo y en qué circunstancias obliga el precepto *divino* y cuándo y en qué otras el precepto *eclesiástico.*

A) El precepto divino

132. El precepto divino de recibir la sagrada comunión obliga:

a) Varias veces durante la vida. Consta por la naturaleza misma de este sacramento, que fue instituido por Cristo a modo de comida y bebida. Es evidente que para conservar la vida y aumentarla no basta comer una sola vez, sino que es preciso hacerlo muchas veces. Cristo no señaló exactamente cuántas veces hay que comulgar, sino que lo dejó a la determinación de la Iglesia, a la que confió la custodia y administración de los sacramentos. El que recibe la comunión pascual cumple ciertamente con este precepto divino.

b) En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde

proceda: enfermedad, operación quirúrgica, parto peligroso, invasión enemiga, condenación a muerte, etc. La razón es por la grave necesidad de confortar el alma con la sagrada eucaristía para afrontar ese peligro y asegurar la perseverancia final, de la que depende la salvación eterna.

Volveremos sobre esto al hablar del precepto eclesiástico.

c) EVENTUALMENTE, cuando no hubiera otro medio de evitar el pecado que recibiendo la sagrada comunión (v.gr., para fortalecer el alma contra terribles tentaciones).

B) El precepto eclesiástico

La Iglesia ha legislado oficialmente sobre cuatro puntos concretos: la primera comunión, la comunión pascual, el santo viático y la comunión frecuente. He aquí lo relativo a cada uno de ellos:

a) La primera comunión

133. El Código canónico preceptúa lo siguiente:

1.° «Para que la santísima eucaristía pueda administrarse a los niños, se requiere en ellos el suficiente conocimiento y que gocen de cuidadosa preparación para que perciban el misterio de Cristo según su capacidad y puedan recibir el cuerpo del Señor con fe y devoción» (cn.913,1.°).

Algunos griegos cismáticos, tales como Nicolás Cabasilas, Simón Tesalonicense, etc., y muchos calvinistas afirmaron que la sagrada comunión era absolutamente necesaria para la salvación incluso de los niños pequeños. El concilio de Trento condenó esta doctrina, como hemos visto en la conclusión primera (D 937).

El Código canónico no precisa la edad en que deben los niños recibir la primera comunión y es falso que se requieran los siete años cumplidos. Se limita a declarar los requisitos que han de reunir en peligro de muerte y en circunstancias normales. He aquí lo que dispone:

2.° «Para que pueda y deba administrarse la santísima eucaristía a los niños en peligro de muerte, basta que sepan distinguir el cuerpo de Cristo del alimento común y adorarlo reverentemente» (cn.913,2.°).

Es una lástima que, por no saber estas cosas los padres o tutores de los niños, mueran sin viático muchos de los que hubieran podido recibirlo, aumentando con ello —infaliblemente, *ex opere operato*— su grado de gracia y, por consiguiente, su grado de gloria en el cielo. La Iglesia no exige, para que estos niños puedan recibir el viáti-

co, sino que sepan distinguir la eucaristía del pan material y la adoren con la reverencia infantil que se puede pedir a su tierna edad. A cualquier niño que sepa que en la eucaristía *está el Niño Jesús* y muestre deseos de recibirle en su corazón, se le puede y *debe* administrar el viático, aunque no tenga sino tres o cuatro años de edad.

3.° Fuera de peligro de muerte, con razón se exige un conocimiento más pleno de la doctrina cristiana y una preparación más cuidadosa, esto es, tal que conozcan los niños, según su capacidad, el misterio de Cristo y se acerquen a recibir la santísima eucaristía con devoción proporcionada a su tierna edad (cn.913,1.°).

Nótese que la Iglesia no exige más que el conocimiento del **misterio de Cristo** (o sea, los misterios necesarios para la salvación: la existencia de Dios, premiador de buenos y castigador de malos; la unidad de esencia y trinidad de personas en Dios y la encarnación del Verbo para redimir al hombre pecador). El niño que sepa estas cosas y tenga deseos de comulgar, puede recibir la primera comunión aunque no haya cumplido los siete años ni sepa el resto del catecismo. Es un grave abuso exigir a los niños, como condición indispensable para admitirles a la primera comunión, lo que la Iglesia de Cristo no exige. El conocimiento cabal de todo el catecismo será todo lo conveniente que se quiera, pero no es absolutamente indispensable *antes* de la primera comunión; basta con que lo aprendan después. Los que muestren rigorismo en este punto han olvidado el deseo de aquel que dijo: «Dejad que los niños vengan a mí *y no se lo prohibáis,* que de ellos es el reino de Dios» (Lc 18,16). ¡Con qué gusto entrará el Señor en esas almas tan puras e inocentes, a pesar de sus distracciones infantiles!

El Código canónico dispone a continuación lo siguiente:

«Principalmente corresponde a los padres o a los que hagan sus veces y al párroco la obligación de procurar que los niños llegados al uso de la razón se preparen cuanto antes, después de recibir el sacramento de la penitencia, para recibir el divino manjar eucarístico. También a los párrocos corresponde vigilar que no accedan a la sagrada mesa los niños que no tengan todavía uso de razón, ni los que juzgare que no están convenientemente dispuestos» (cn.914).

Nótese que el párroco tiene derecho a examinar si el niño tiene uso de razón [7] y las disposiciones *suficientes,* o sea, las señaladas por la misma Iglesia en el canon que acabamos de ver, no otras añadidas por su cuenta y razón. Y apenas las descubra tiene el *deber* de procurar que el niño reciba cuanto antes la primera comunión.

Hay que notar, finalmente, que el derecho de recibir a los niños

[7] No es obstáculo el que no hayan recibido el sacramento de la confirmación (S. C. de Sacram., 30 de junio de 1932: AAS 24,271).

a la primera comunión no es un derecho *parroquial*. Por consiguiente, *cualquier confesor* puede darle privadamente al niño la primera comunión sin previa consulta al párroco, aunque es conveniente que lo sepa y se haga todo de común acuerdo.

Advertencias. 1.ª La primera comunión puede hacerse *en cualquier sitio* donde pueda darse a los fieles la sagrada eucaristía, incluso en un *oratorio privado*. No es necesario hacerla en la propia iglesia parroquial.

2.ª Una vez hecha la primera comunión, está obligado el niño al precepto de la comunión anual, aunque no haya cumplido los siete años de edad (que es cuando comienzan a obligar las leyes de la Iglesia). La razón es porque el precepto *eclesiástico* de la comunión anual es una determinación concreta del precepto *divino* de recibir la eucaristía varias veces durante la vida; y en lo que tiene de *divino* obliga aun antes de los siete años.

3.ª A los que comulgan por primera vez y a los fieles que asisten a la piadosa ceremonia de la primera comunión se les concede *indulgencia plenaria*, con las condiciones acostumbradas.

b) La comunión pascual

134. He aquí lo que determina el Código oficial de la Iglesia:

1. **Sujeto.** «Todos los fieles, después de haber recibido la primera comunión, están obligados a recibir la eucaristía al menos una vez al año» (cn.920,1.º).

«Este precepto deben cumplirlo dentro del tiempo pascual, a no ser que, por justa causa, se cumpla en otro tiempo dentro del año» (ibid., 2.º).

NÓTESE LO SIGUIENTE:

1.º Este precepto obliga *a todos los fieles cristianos* que hayan llegado al uso de razón (aunque sea antes de los siete años), incluso a los enfermos, encarcelados o excomulgados. Por lo mismo, llegado el tiempo oportuno, los enfermos, encarcelados, etc., tienen el *deber* y el *derecho* de pedir la comunión pascual, y el párroco o capellán tiene *la obligación* de llevársela, so pena de cargar personalmente con la responsabilidad del incumplimiento del precepto por parte de los interesados (que en este caso no pecan). Los mismos excomulgados tienen obligación de pedir humildemente la absolución de su censura con el fin de poder cumplir el precepto pascual.

2.º Sin embargo, puede haber razones o circunstancias especiales que aconsejen abstenerse por algún tiempo de la comunión pascual. Tales son, p.ej., la existencia de algún impedimento público u oculto que cesará después de Pascua, la necesidad de prepararse mejor, si se trata de un convertido que carece de la suficiente instruc-

ción, etc. Se requiere en estos casos el consejo del confesor en el fuero interno o el del párroco en el externo.

2. **Tiempo.** La comunión pascual debe hacerse desde el domingo de Ramos hasta la domínica *in albis;* pero los ordinarios locales pueden, si así lo exigen las circunstancias de personas y lugares, anticipar este tiempo para todos sus fieles hasta la domínica cuarta de Cuaresma, no antes, o prorrogarlo no más allá de la fiesta de la Santísima Trinidad.

NÓTESE LO SIGUIENTE:

1.º En España, por costumbre inmemorial apoyada en un privilegio que se dice concedido *a los fieles* por Clemente VII en 1526, el plazo para el cumplimiento pascual comienza el miércoles de Ceniza y termina en la domínica *in albis.* Pero los obispos pueden prorrogarla, de acuerdo con el Código, hasta la fiesta de la Santísima Trinidad, y aún más allá, si reciben para ello facultades especiales de la Santa Sede.

2.º La Iglesia ha elegido muy oportunamente el tiempo pascual para urgir la obligación de la comunión anual por las siguientes principales razones:

a) Porque Cristo instituyó la eucaristía en este tiempo.
b) Porque la comunión es un memorial de la pasión de Cristo, que tuvo lugar en este tiempo.
c) Porque los fieles están mejor preparados para recibirla por los ayunos y abstinencias cuaresmales que la han precedido.

3.º Sin embargo, el precepto de la comunión pascual sigue obligando si alguno, por cualquier causa, no lo hubiera cumplido en el tiempo mandado.

Si se deja pasar el plazo *culpablemente,* se comete pecado grave, según la sentencia común entre los moralistas. Si se omitió *inculpablemente* (v.gr., por enfermedad o ausencia del párroco), no se pecó. Pero tanto en uno como en otro caso hay obligación de comulgar *cuanto antes,* sin que pueda esperarse hasta el siguiente cumplimiento pascual.

4.º Por la comunión sacrílega no se cumple el precepto de recibir la comunión. Es cosa clara, que se cae de su peso.

3. **Lugar.** El precepto de la comunión pascual puede cumplirse en cualquier lugar donde pueda recibirse la sagrada comunión, incluso en un oratorio privado. Pero se recomienda que se haga en la propia parroquia o al menos que se avise al párroco de haberlo cumplido.

c) El santo viático

135. La Iglesia ha determinado oficialmente lo siguiente:

1.° «En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde éste proceda, obliga a los fieles el precepto de recibir la sagrada comunión a modo de Viático» (cn.921,1.°).

Este precepto es sacratísimo, por ser de derecho *divino* además de eclesiástico. Obliga más severamente que cualquier otro mandamiento de la Iglesia; y, desde luego, pecaría *gravemente* el que, encontrándose en peligro de muerte (cualquiera que sea la causa: enfermedad, naufragio, invasión enemiga, sentencia judicial, etc.), no quisiera recibirlo alegando, v.gr., que ya está en gracia por haberse confesado.

Con frecuencia, los familiares del enfermo son los culpables de que éste muera sin sacramentos, por el estúpido y anticristiano pretexto de *no asustarle.* Los que tal hacen cometen un gravísimo pecado, del que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios. Hay gentes tan insensatas, que prefieren que su enfermo vaya tranquilamente al infierno sin susto alguno antes que al cielo con un pequeño susto, muchas veces puramente imaginario. ¡Gravísima responsabilidad la suya por este pecado, que clama al cielo!

Nótese que la recepción del viático obliga incluso a los niños que no hayan hecho la primera comunión, con tal que reúnan las disposiciones mínimas que hemos recordado más arriba (cf. n.133). Esta obligación pesa sobre sus padres, no sobre el niño, que no se da cuenta de ella.

2.° «Aunque hayan recibido ya en el mismo día la sagrada comunión, es muy recomendable que, si después caen en peligro de muerte, comulguen otra vez» (cn.921,2.°).

La razón es por la altísima conveniencia de recibir al Señor como Padre y Amigo momentos antes de comparecer ante El como Juez supremo de vivos y muertos. No se olvide que la palabra *viático* significa *comida para el camino,* y que el camino más importante que el hombre ha de realizar en toda su existencia temporal y eterna es precisamente el tránsito del tiempo a la eternidad. Por eso la Iglesia autoriza y aconseja benignamente —aunque sin imponerlo como precepto— que se comulgue otra vez si se presenta peligro de muerte, aunque se haya comulgado ya en el mismo día.

3.° «Mientras dure el peligro de muerte, es licito y conveniente recibir varias veces el santo viático en distintos días» (cn.921,3.°).

Esta práctica hermosísima es descuidada por la mayor parte de los fieles. Les parece que, una vez administrado el viático al enfermo, ya han cumplido todos sus deberes religiosos para con él; y a veces transcurren varios días, semanas y aun meses entre el viático y la muerte. No es éste el sentir de la Iglesia, como acabamos de ver. Lo ideal sería que el enfermo, una vez recibido el viático, volviera a recibir la comunión *todos los días* hasta su muerte, o al menos con

mucha frecuencia, bajo el control y consejo de un prudente confesor.

4.° «No debe diferirse demasiado la administración del santo viático a los enfermos, y los que tienen cura de almas deben velar con esmero para que los enfermos lo reciban estando en su cabal juicio» (cn.922).

Este canon trata de poner remedio a otro gran error muy extendido, por desgracia, entre los fieles. Creen, en efecto, que el viático sólo obliga cuando el enfermo está gravísimo o a las puertas mismas de la muerte. Es un gran error. Para que se *pueda* recibir el viático basta que la enfermedad sea *grave* y entrañe *algún* peligro de muerte, aunque remoto y no del todo cierto. Y se *debe* recibir cuando el peligro es serio y haya poca esperanza de recobrar la salud. Esperar a que el enfermo esté en las últimas o haya perdido su cabal juicio, es un verdadero crimen, que puede acarrear la condenación eterna del enfermo.

Los que rodean al enfermo: familiares, médicos, amigos, etc., tienen obligación grave en conciencia de avisar a tiempo al párroco o a quien haga sus veces para que el enfermo pueda recibir despacio y con todo su cabal juicio la santísima eucaristía por viático.

d) La comunión frecuente

136. La Iglesia desea vehementemente que los fieles comulguen con frecuencia, y aun a diario si es posible. He aquí las palabras mismas del Código canónico:

«Se recomienda encarecidamente a todos los fieles que reciban la sagrada comunión durante la celebración eucarística. Sin embargo, con justa causa, se les puede administrar también fuera de la misa, observando los ritos litúrgicos» (cn.918).

El más importante de los decretos de la Sede Apostólica sobre la comunión diaria es el *Sacra Tridentina Synodus*, de San Pío X (20 de diciembre de 1905). Las principales normas que en él se dan son las siguientes:

1.ª A nadie se le debe prohibir la comunión frecuente, y aun diaria, si se acerca a ella en *estado de gracia* y con *rectitud de intención*.

2.ª La rectitud de intención consiste en que no se comulgue por vanidad o por rutina, sino para agradar a Dios.

3.ª Basta no hallarse en pecado mortal, aunque sería de desear estar también limpio de pecados veniales.

4.ª Se recomienda la preparación diligente para la comunión y la acción de gracias después de ella.

5.ª Debe procederse con el consejo del confesor.

Es una lástima que los fieles cristianos se priven por mil bagatelas del beneficio inmenso de la comunión frecuente o diaria, que aumentaría en grandes proporciones su grado de gracia y, por consiguiente, su grado de gloria en el cielo para toda la eternidad.

Sin embargo, para remediar los abusos que de la comunión frecuente y diaria se pueden originar, principalmente en colegios, seminarios y comunidades religiosas, donde los alumnos se acercan a comulgar *colectivamente,* la Sagrada Congregación de Sacramentos dio el 8 de diciembre de 1938 una *Instrucción reservada* a los obispos y superiores religiosos, de la que extractamos las siguientes prudentísimas normas:

1.ª Los predicadores y directores espirituales, cuando exhorten a los fieles, principalmente a los jóvenes, a la comunión frecuente y diaria, les dirán claramente: a) *que no es obligatoria;* b) *que no se puede recibir sin las condiciones necesarias.*

2.ª A la vez que la frecuencia de la comunión, se debe recomendar la de la confesión.

3.ª Procúrese que al tiempo de distribuir la sagrada comunión (v.gr., durante la misa que la precede) haya algún confesor al que puedan acudir libremente los que lo deseen, sin necesidad de pedir permiso a nadie.

4.ª El superior manifestará a los súbditos que le satisface el verlcs acercarse a la sagrada mesa con frecuencia; pero, por otra parte, que tampoco halla nada reprensible en quienes no lo hacen así, antes bien que en estos últimos ve una señal de que proceden con libertad. Y se guardará mucho de negar con las obras lo que afirma de palabra (como sería, v.gr., estableciendo premios especiales para los que hayan comulgado mayor número de veces).

5.ª Guárdese también de llevar la comunión a los enfermos de la comunidad que no la pidan *expresamente.*

6.ª No se empleará nunca el título de *comunión general,* sobre todo en comunidades de niños o de niñas.

7.ª Al acercarse a comulgar hay que evitar todo aquello que pueda crear dificultades al niño o joven que desea abstenerse de comulgar, pero quiere pasar inadvertido. Por lo cual se evitará el acercarse por orden riguroso, llevando algún distintivo, etc.

8.ª En los seminarios y otros institutos por el estilo, al informar a los superiores sobre la piedad, aplicación al estudio, disciplina, etc., de los alumnos, no se tendrá para nada en cuenta el número o frecuencia de sus comuniones.

e) La comunión dos veces en el mismo día

He aquí lo que dispone la instrucción *Immensae caritatis,* promulgada por Pablo VI el 29 de enero de 1973:

«De acuerdo con la disciplina actualmente en vigor, pueden los fieles acercarse a comulgar segunda vez el mismo día:

a) Por la tarde del sábado o del día precedente a una fiesta de precepto, en la misa que oigan para cumplir su obligación, aunque ya hubiesen comulgado por la mañana [8].

[8] Los fieles que hayan comulgado dos veces el sábado o la víspera de los días festivos en virtud de esta concesión, ¿pueden comulgar también al día siguiente? No faltan

b) En la segunda misa del domingo de Pascua y en una de las que se celebran el día de Navidad, aun cuando ya hubieran comulgado en la misa de la vigilia pascual o en la de Nochebuena.

c) En la misa vespertina del Jueves Santo, sin que obste el haber comulgado por la mañana en la misa crismal.

Pero como, además de estos casos, se dan otras circunstancias que aconsejan una segunda comunión, se han de sopesar con gran tino los motivos de la nueva facultad que se concede».

Y después de enumerar algunas de esas circunstancias (v.gr., en las que se administren los sacramentos del bautismo, confirmación, unción de los enfermos, sagrada ordenación, matrimonio, o en las que se distribuya la primera comunión, misa exequial, primer aniversario de un difunto, familiares y amigos del enfermo a quien se administra el viático, etc.), termina facultando a los ordinarios del lugar para autorizar una segunda comunión en el mismo día, «siempre que por los mismos ordinarios se compruebe que dicha recepción, por circunstancias peculiares, es legítima a tenor de esta instrucción».

El Código canónico dispone que puede comulgar por segunda vez el que participa en una concelebración eucarística (cn.917).

ARTICULO III

Efectos de la sagrada comunión

Son admirables los efectos que la eucaristía produce en el alma e incluso en el cuerpo de los que la reciben dignamente[1]. Aquí recogeremos los más importantes, examinando al final algunas cuestiones complementarias.

I. EFECTOS

Para mayor orden y claridad, expondremos en primer lugar los efectos que produce en el *alma* y luego los que produce en el *cuerpo* del que comulga.

A) En el alma

Los principales efectos que la sagrada comunión bien recibida produce en el alma son los siguientes:

autores que lo niegan, fundándose en buenas razones; pero otros lo afirman, teniendo en cuenta que las cosas favorables *sunt amplianda*, y que tal parece ser la mentalidad moderna de la Iglesia.

[1] Cf. III,79,1-8.

1.º La eucaristía nos une íntimamente con Cristo y, en cierto sentido, nos transforma en El.

137. Es el efecto más inmediato y primario, puesto que en ella recibimos real y verdaderamente el cuerpo, sangre, alma y divinidad del mismo Cristo. Consta expresamente por la Sagrada Escritura (Io 6,48-58) y por el magisterio de la Iglesia, que lo ha definido solemnemente (D 883).

Esta unión con Cristo es tan íntima y entrañable, que es imposible concebir acá en la tierra otra mayor. Sólo será superada por la unión beatífica en el cielo. El mismo Cristo la expresa de manera sublime en el Evangelio: «El que come mi carne y bebe mi sangre, *está en mí y yo en él.* Así como me envió mi Padre vivo y vivo yo por mi Padre, así también *el que me come vivirá por mí»* (Io 6,57-58).

No hay ninguna semejanza ni analogía humana que pueda darnos idea cabal de lo que significa esta compenetración o ***mutua inhesión*** entre Cristo y el que comulga. No se trata de un contacto *físico,* que, por otra parte, sería muy superficial y exterior, como el de dos personas que se abrazan. Tampoco es un contacto ***moral a distancia,*** como el que se establece por el amor entre dos amigos ausentes. Es un contacto de ***transfusión*** o ***mutua inhesión*** que escapa a todas las analogías humanas: «está en mí y yo en él». Acaso un ejemplo imperfecto y analogía lejana nos lo pueda dar una esponja sumergida en el agua, que queda materialmente repleta y empapada de ella, de suerte que puede decirse, en cierto modo, que la esponja está en el agua y el agua en la esponja.

Tan profunda es esta mutua adhesión de Cristo con el alma y de ésta con Aquél, que, entendida en sus verdaderos términos, puede hablarse de verdadera ***transformación*** del alma en Cristo. No en sentido panteísta o de conversión de la propia personalidad en la de Cristo —burdo error expresamente condenado por la Iglesia como *herético* (D 510)—, sino en sentido espiritual y místico, permaneciendo intacta la dualidad de personas. Esto es lo que quiso expresar San Agustín al escribir en sus *Confesiones* aquellas misteriosas palabras que le pareció oír de la Verdad eterna: «Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Mas no me mudarás tú en ti, como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí» [2].

Este contacto tan íntimo y entrañable con Cristo, manantial y fuente de la vida divina, es de tal eficacia santificadora, que bastaría una sola comunión ardientemente recibida para remontar hasta la cumbre de la santidad a un alma imperfecta y principiante en la vida espiritual.

[2] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l.7 c.10 n.16: ML 32,742. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta misma doctrina: «El que toma alimentos corporales los transforma en él...; mas la comida eucarística, en vez de transformarse en aquel que la toma, transforma a éste en ella. Síguese de aquí que *el efecto propio de este sacramento es una tal transformación del hombre en Cristo,* que puede en realidad decir con el Apóstol (Gal 2,20): *Vivo yo, o más bien no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (In 4 Sent.* dist.12 q.2 a.1).

2.° La eucaristía nos une íntimamente con la Santísima Trinidad.

138. Es una consecuencia necesaria e inevitable del hecho de que en la eucaristía esté real y verdaderamente Cristo entero, con su cuerpo, alma y divinidad. Porque, como hemos explicado más arriba (cf. n.89,3.ª), las tres divinas personas de la Santísima Trinidad son absolutamente inseparables, de suerte que donde esté una de ellas tienen que estar forzosamente las otras dos. Y aunque es cierto que el alma en gracia es siempre y en todo momento templo vivo de la Santísima Trinidad, que en ella inhabita (cf. Io 14,23; 2 Cor 6,16), la sagrada comunión perfecciona y arraiga más y más en el alma ese misterio de la inhabitación trinitaria, que constituye la quintaesencia de la vida sobrenatural del cristiano. Escuchemos a un teólogo contemporáneo explicando estas ideas:

«Es verdad que en todo tiempo *somos templos de Dios vivo* (2 Cor 6,16), porque, según dice Santo Tomás, 'por la gracia la Trinidad entera es huésped del alma'.

Sin embargo, es más cierto esto en el momento de la comunión, porque en este momento viene Jesús a nosotros como *pan de vida,* expresamente para comunicar esta vida que El tiene del Padre. El que come este pan tendrá la vida.

Pero ¿cómo vivirá? *Así como el Padre, que me ha enviado, vive, y yo vivo por el Padre, así quien me come vivirá por mí* (Io 6,58).

El alma del que comulga llega a hacerse como el cielo de la Trinidad. En mi alma como en el cielo enuncia el Padre su eterna Palabra, engendra su Hijo y le repite al dármelo: *Hoy te he engendrado... Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo puestas todas mis delicias* (Ps 2,7; Lc 3,22). Ahora, en mi alma, el Padre y el Hijo cambian sus mutuas ternuras, se mantienen en este lazo inenarrable, se dan ese abrazo viviente, ese beso inefable, y su amor se exhala en ese soplo abrasador, torrente de llama, que es el Espíritu Santo»[3].

3.° La eucaristía nos une íntimamente con todos los miembros vivos del Cuerpo místico de Cristo.

139. Lo insinúa claramente San Pablo cuando dice: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? *Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan»* (1 Cor 10,16-17).

La misma palabra *comunión* sugiere esta misma idea. Es la *común unión* de los miembros vivos del Cuerpo místico de Cristo con su divina Cabeza y la de cada uno de ellos entre sí. La razón profunda es porque todos esos miembros vivos están como *injertados en Cristo,* formando con El, su divina Cabeza, el *Cristo total,* o sea, el organismo viviente de su Cuerpo místico. Es, pues, imposible unirse a la

[3] P. BERNADOT, O.P., *De la Eucaristía a la Trinidad* I n.3; precioso librito, que expone de manera sublime las relaciones de la eucaristía con el misterio trinitario.

Cabeza por el abrazo estrechísimo de la comunión sin que por el mismo hecho nos unamos íntimamente con todos los miembros vivos de su Cuerpo místico. Por eso la eucaristía es el gran signo *de la unidad* (San Agustín) y el que lleva a la máxima perfección posible acá, en la tierra, el deseo ardiente de Cristo: *Que todos sean uno... a fin de que sean consumados en la unidad* (Io 17,21-23).

Ahora bien: ¿quiénes son esos miembros vivos de su Cuerpo místico?

a) En primer lugar, *la Virgen María,* a la que la eucaristía nos une íntimamente. No sólo porque María es la Madre de Jesús y el miembro más excelso de su Cuerpo místico, sino porque, en cierto sentido, en la eucaristía hay algo que pertenece realmente a María. ¿Acaso la carne purísima de Jesús no se formó *exclusivamente* en las entrañas virginales de María? La eucaristía, al darnos a Jesús, nos da realísimamente algo *perteneciente a María,* y en este sentido se puede decir que «comulgamos a María» al mismo tiempo que a Cristo.

b) *Los ángeles,* que forman parte también del Cuerpo místico de la Iglesia y tienen a Cristo por Cabeza *aun en cuanto hombre,* como explica Santo Tomás[4], si bien se relacionan con El de manera distinta que el hombre, ya que solamente este último fue redimido por Cristo.

Por eso a la eucaristía se la llama *pan de los ángeles,* porque ellos se nutren de la contemplación y goce fruitivo del mismo Verbo eterno, que la eucaristía nos entrega a nosotros en manjar.

c) *Los bienaventurados del cielo,* que experimentan un gozo indecible al vernos comulgar —lo ven todo reflejado en el Verbo, como en una pantalla cinematográfica— y se unen íntimamente a nosotros en el momento en que la eucaristía nos une íntimamente a la misma Cabeza común.

d) *Las almas del purgatorio,* que constituyen la *Iglesia purgante* y que esperan de nosotros —principalmente a través de la eucaristía como *sacrificio*— la ayuda fraternal de nuestros sufragios. No hay otro medio más íntimo y entrañable de unirnos con nuestros queridos difuntos que ofrecer por ellos la santa misa y recibir la sagrada comunión. Les enviamos con ello un abrazo muy real y verdadero, que se traduce en un alivio considerable de sus penas y un aceleramiento de la hora de su liberación.

e) *Todos los cristianos en gracia,* que están incorporados a su divina Cabeza y reciben continuamente de ella su influjo vivificador. Cuando comulgamos, nos unimos estrechísimamente con todos los

[4] He aquí las palabras mismas del Doctor Angélico: «Es manifiesto que tanto los hombres como los ángeles están ordenados al mismo fin, que es la gloria de la divina fruición. De donde *el Cuerpo místico de la Iglesia está constituido no sólo por los hombres, sino también por los ángeles.* Ahora bien: Cristo es cabeza de toda esta multitud, porque está más cerca de Dios y participa más perfectamente de sus dones, no sólo en cuanto a los hombres, sino también en cuanto a los ángeles; y de su influencia no sólo reciben los hombres, sino también los ángeles... Y, por lo mismo, *Cristo no es sólo cabeza de los hombres, sino también de los ángeles»* (III,8,4).

cristianos del mundo; no es abrazo corporal —que es algo muy exterior y superficial—, sino una especie de *fusión de almas* tan íntima y profunda, que no hay ninguna unión humana que pueda darnos idea de esa divina y sublime realidad. Símbolo de esta unión es el pan y vino de la eucaristía, ya que, como dice hermosamente San Agustín, «el pan se hace de muchos granos de trigo, y el vino, de muchos racimos de uva» [5]. Y en otro lugar dice: «¡Oh sacramento de piedad, oh *signo de unidad,* oh lazo de caridad!» [6].

Los cristianos en pecado, si conservan todavía la fe y la esperanza informes, pertenecen de algún modo —*radicalmente* se dice en teología— al Cuerpo místico de Cristo; pero como miembros *muertos* o ramas *secas,* que están en gran peligro de eterna condenación si la muerte les sorprende en ese lamentable estado.

Los paganos, infieles y herejes no son miembros *actuales* del Cuerpo místico de Cristo, sino únicamente *en potencia,* o sea, en cuanto que están llamados a él por la conversión y el bautismo. Y los demonios y condenados del infierno no lo son, *ni siquiera en potencia,* por su total, absoluta e irremediable desvinculación de Cristo Redentor.

4.° La eucaristía nos aumenta la gracia santificante al darnos la gracia sacramental.

140. Dar la gracia es efecto propio de todos los sacramentos, como vimos en su lugar correspondiente; pero la eucaristía lo hace en grado superlativo, por ser el más excelente de todos, ya que contiene, juntamente con la gracia, el manantial y la fuente de la misma, que es el propio Cristo. Si bien el grado de gracia que recibimos en cada comunión depende en gran proporción de nuestras disposiciones al recibirla.

La *gracia sacramental* propia de la eucaristía es la llamada gracia *cibativa* o *nutritiva,* porque se nos da a manera de alimento divino que conforta y vigoriza en nuestras almas la vida sobrenatural.

Santo Tomás advierte hermosamente que la eucaristía produce en nuestras almas los mismos efectos que produce en el cuerpo el alimento material:

«Y así, todo lo que hacen el manjar y la bebida materiales en la vida corporal, a saber: *sustentar, aumentar, reparar* y *deleitar,* lo hace este sacramento en la vida espiritual» [7].

Corolarios. 1.° Luego sin el deseo, al menos implícito, de la eucaristía, nadie puede recibir la gracia. Escuchemos a Santo Tomás:

«Este sacramento tiene, de suyo, virtud para dar la gracia, hasta el extremo de que *nadie la tiene antes de recibirlo en deseo,* ya sea en de-

[5] SAN AGUSTÍN, *In Io.* 6,56 tr.26: ML 35,1614.
[6] Ibid., 6,41: ML 35,1613.
[7] III,79,1.

seo personal, si se trata de adultos, o en deseo de la Iglesia, si se trata de los niños, según ya vimos» (III,79,1 ad 1).

La razón es porque, para el hombre, el manantial y la fuente *única* de la gracia es Cristo; luego sin la unción *real* con Cristo —al menos en el deseo— nadie puede tener la gracia. En cualquier forma y de cualquier manera que se reciba la gracia, allí está implícito el deseo de la eucaristía, porque allí está implícita la unión *real* con Cristo.

2.º Luego la eucaristía es la *fuente de todas las gracias* —porque contiene realmente a Cristo— y *el fin de todos los demás sacramentos,* ya que todos ellos se ordenan a la unión con Cristo, que se consigue plenamente en la eucaristía (III,65,3).

3.º Luego la eucaristía *nos aplica los méritos de la pasión de Cristo.* Oigamos a Santo Tomás:

«En este sacramento se representa la pasión de Cristo, como ya dijimos. Por eso *los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre.* Y así, comentando el Crisóstomo las palabras *salió agua y sangre* (Io 19,34), dice: «Puesto que de aquí toman principio los sacramentos, cuando te llegues al tremendo cáliz, *llégate como si bebieras del costado mismo de Cristo»* (III,79,1).

5.º La eucaristía nos aumenta las virtudes teologales, sobre todo la caridad. Y con ellas todas las demás virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

141. 1.º Es evidente que aumenta la *fe* por el acto de fe intensísimo que hacemos al recibir un sacramento en el que «se engaña la vista, el gusto y el tacto», que perciben solamente los accidentes de pan y vino. Es la fe la que nos dice con seguridad inquebrantable que allí no hay pan ni vino, aunque los sentidos corporales lo vean y sientan *(Praestet fides supplementum, sensuum defectui...).* Sabido es que las virtudes infusas crecen y se desarrollan por los actos *más intensos* que de ellas se ejercitan.

2.º Aumenta la *esperanza,* porque precisamente la eucaristía es prenda y garantía de la gloria *(et futurae gloriae nobis pignus datur),* según la promesa clara y explícita de Cristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día... El que come este pan vivirá para siempre» (Io 6,54 y 58).

3.º Aumenta, sobre todo, la *caridad.* Escuchemos a Santo Tomás explicando este misterio:

«Este sacramento confiere espiritualmente la gracia junto con la virtud de la caridad; por eso el Damasceno lo compara con el carbón encendido que vio Isaías: 'Como el carbón no es simple leña, sino leña con fuego, así el pan de la comunión no es pan corriente, sino pan unido a la divinidad'. Y pues dice San Gregorio que 'el amor de Dios no está ocioso, sino que, cuando lo hay, obra cosas grandes', se sigue que este sacramento tiene de suyo eficacia no sólo para dar el *hábito* de la gracia y de la virtud, sino también para excitar al *acto* de la misma, según aquello de San Pablo: *La caridad de*

Cristo nos apremia. Con él el alma se fortifica espiritualmente, se deleita y de algún modo se embriaga con la dulzura de la divina bondad, según aquello: 'Comed y bebed, amigos; embriagaos, carísimos'» (Cant 5,1)[8].

4.º Aumenta, finalmente, *todas las demás virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo,* porque, como explica Santo Tomás, están en conexión íntima con la gracia y la caridad, y el crecimiento de éstas arrastra a todos los demás elementos del organismo sobrenatural, que crecen todos a la vez como los dedos de una mano[9].

Corolario. La eucaristía tiene, por consiguiente, una eficacia santificadora incomparable, ya que la santidad consiste propiamente en el desarrollo y crecimiento perfecto de la gracia y de las virtudes infusas.

6.º La eucaristía borra del alma los pecados veniales, y, en determinadas circunstancias, incluso el pecado mortal.

142. Vamos a explicar las dos partes de esta afirmación:

1.ª BORRA LOS PECADOS VENIALES. Es cosa clara y evidente por dos capítulos:

a) En cuanto que la eucaristía es un alimento divino que *repara* las fuerzas del alma perdidas por los pecados veniales (no por los mortales, que se las quitan del todo al destruir en ella la vida sobrenatural).

b) Porque excita —como acabamos de ver en la conclusión anterior— el *acto* de la caridad, y la caridad *actual* destruye los pecados veniales —que son un *enfriamiento* de la caridad—, como el calor destruye al frío[10].

2.ª EN DETERMINADAS CIRCUNSTANCIAS, BORRA INCLUSO EL PECADO MORTAL. Tal ocurriría con un hombre que, ignorando que está en pecado mortal (v.gr., por olvido o distracción), se acercara a comulgar *de buena fe* con *atrición sobrenatural* de sus pecados. En este caso, la eucaristía, que de suyo es un sacramento de vivos, actuaría accidentalmente como sacramento de muertos y le daría la gracia santificante al excitar en él la caridad, que perfeccionará la contricción y borrará el pecado[11]. Hemos hablado de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.16.2.ª).

7.º La eucaristía remite indirectamente la pena temporal debida por los pecados.

143. Para comprender en su verdadero sentido el alcance de esta doctrina hay que distinguir entre la eucaristía como *sacrificio* y como *sacramento.* Y así:

8 III,79,1 ad 2.
9 Cf. I-II,65; 66,2; 68,5, etc.
10 Cf. III,79,4.
11 Cf. III,79,3.

1.° COMO SACRIFICIO, la eucaristía tiene —como ya dijimos (cf. n.102)— toda la virtud *infinita* y eficacia reparadora del sacrificio de la cruz. Una sola misa bastaria, de suyo, para reparar con infinita sobreabundancia todos los pecados del mundo y liberar a todas las almas del purgatorio, si bien la divina Providencia ha dispuesto que no se nos aplique este efecto sino en la medida y grado de nuestras disposiciones.

2.° COMO SACRAMENTO, no se ordena, de suyo, a remitir la pena temporal debida por los pecados, sino a alimentar y robustecer el alma con la gracia *cibativa*. Pero *indirectamente* produce también la remisión de la pena debida por los pecados, *en cuanto que excita el acto de la caridad,* que tiene un gran valor satisfactorio. La cantidad de la pena remitida estará en proporción con el grado de fervor y devoción al recibir la eucaristía [12].

Corolarios. 1.° Luego «el que la eucaristía quite a veces únicamente parte de la pena y no toda ella, no sucede por falta de poder en Cristo, sino por falta de devoción en el hombre» (ad 3). Una sola comunión bien hecha o una sola misa bien oída debería bastar para librarnos totalmente de la pena temporal debida por nuestros pecados, sin necesidad de ganar ninguna indulgencia plenaria.

2.° Luego, más que al número de misas oídas o de comuniones recibidas, hay que atender al fervor y devoción con que se han realizado esos actos.

8.° La eucaristía preserva de los pecados futuros.

144. La razón es doble: *a)* porque robustece las fuerzas del alma contra las malas inclinaciones de la naturaleza, y *b)* porque nos preserva de los asaltos diabólicos al aplicarnos los efectos de la pasión de Cristo, por la que fue vencido el demonio. Escuchemos a Santo Tomás:

«De dos maneras preserva del pecado este sacramento. Primeramente, porque, al unirmos a Cristo por la gracia, robustece la vida espiritual, como espiritual manjar y espiritual medicina que es, según aquello del salmo: *El pan refuerza el corazón del hombre* (Ps 103,15)... Y también porque, al ser señal de la pasión de Cristo, con la que fueron vencidos los demonios, repele todas sus impugnaciones. Por eso dice el Crisóstomo: «Volvemos de esa mesa como leones espirando llamas, haciéndonos terribles al mismo diablo» [13].

Sin embargo, esto no impide que muchos de los que comulgan dignamente vuelvan a pecar después. Porque el hombre viador es de tal condición, que su libre albedrío puede inclinarse al bien o al mal; por lo tanto, no quita la posibilidad de pecar (ad 1).

Corolario. Luego, al menos indirectamente, el sacramento de la eucaristía disminuye el *fómite* del pecado y la inclinación al mal.

[12] III,79,5.
[13] III,79,6.

«Aunque este sacramento —dice Santo Tomás— no se ordene de manera directa a la disminución del *fómite,* lo disminuye indirectamente al aumentar la caridad; porque, como dice San Agustín, 'el aumento de la caridad es disminución de la concupiscencia'. Directamente confirma el corazón del hombre en el bien, preservándole así de pecar» (ad 3).

9.° La eucaristía es prenda inestimable de la futura gloria.

145. Consta expresamente:

1.° Por la Sagrada Escritura: Lo dijo el mismo Cristo: *«El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día»* (Io 6,54).

2.° Por el magisterio de la Iglesia. Dice el concilio de Trento: «Quiso (Cristo) que la eucaristía fuera prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad» (D 875).

Y en la liturgia del Corpus figura aquella hermosísima antífona de Santo Tomás de Aquino: «¡Oh sagrado convite, en el que se recibe a Cristo, se renueva la memoria de su pasión, se llena el alma de gracia *y se nos da una prenda de nuestra futura gloria!»*

3.° Por la razón teológica. Ofrece varios argumentos decisivos [14]:

a) Porque la eucaristía contiene realmente a Cristo, que nos mereció la vida eterna.

b) Porque la eucaristía nos aplica los efectos de la pasión y muerte de Cristo, que nos abrió las puertas del cielo.

c) Porque el alimento espiritual del alma que proporciona la eucaristía, se ordena, de suyo, a su plena refección y saciedad en la gloria eterna.

d) Porque la unión mística de Cristo y de los fieles, significada en las especies de pan y vino, se incoa en este sacramento en vistas a su plena consumación en la gloria.

Corolarios. 1.° «Así como la pasión de Cristo, por cuya virtud obra el sacramento, es causa suficiente de la gloria, mas no de suerte que inmediatamente seamos introducidos en ella, sino que es menester que 'padezcamos con El para ser con El glorificados' (Rom 8,17), así este sacramento no nos lleva a la gloria al instante, aunque sí nos da el poder llegar a ella. Por eso se llama *viático;* en cuya figura leemos que el profeta Elias (3 Reg 19,8) 'comió y bebió, y caminó, con la fuerza de aquel manjar, cuarenta días con sus noches, hasta Horeb, el monte de Dios'» (ad 1).

2.° «Como no produce efecto la pasión de Cristo en quienes no se ajustan a lo que ella exige, tampoco alcanzan la gloria por este sacramento quienes lo reciben mal» (ad 2).

[14] Cf. III,79,2.

B) En el cuerpo

146. Los principales efectos que la eucaristía bien recibida produce en el cuerpo del que comulga son dos: uno que se refiere a la vida presente, y consiste en cierta santificación del mismo, y otro relativo a la vida futura, a saber, el derecho a la resurrección inmortal. Vamos a examinarlos con más detalle en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª La eucaristía, dignamente recibida, santifica, en cierto modo, el cuerpo mismo del que comulga.

He aquí las pruebas:

1.ª La Sagrada Escritura. No hay ningún texto que aluda *directamente* a este efecto eucarístico sobre el cuerpo. Pero San Pablo dice que por la gracia somos «templos de Dios»; no solamente en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo: «¿No sabéis que *vuestro cuerpo* es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios?» (1 Cor 6,19). Nada impide, por consiguiente, que esta santificación del cuerpo iniciada por la gracia bautismal alcance en este mundo su máxima intensidad en el abrazo estrechísimo con Cristo que proporciona la eucaristía.

2.ª Los Santos Padres. Hay textos hermosísimos. He aquí algunos por vía de ejemplo:

San Cirilo de Alejandría: «Cuando Cristo está en nosotros, hállase adormecida la ley de la carne, que brama furiosa en nuestros miembros» [15].

San Bernardo: «Si alguno de vosotros ya no siente tantas veces o no tan fuertes los movimientos de ira, de envidia, de lujuria y de las demás pasiones, dé las gracias al cuerpo y sangre del Señor, porque la virtud del sacramento obra en él» [16].

3.ª El magisterio de la Iglesia. El catecismo del concilio de Trento —que recoge la doctrina del mismo— enseña que «la eucaristía refrena también y reprime la misma concupiscencia de la carne, porque, al encender en el alma el fuego de la caridad, mitiga los ardores sensuales de nuestro cuerpo» [17].

4.ª La razón teológica. Es una consecuencia inevitable de la unidad de la persona humana, procedente de la unión sustancial del alma con su cuerpo. Porque, aunque es cierto que la gracia es una realidad sobrenatural, que no puede tener como sujeto de inhesión el cuerpo, sino sólo el alma, no lo es menos que, en virtud de la influencia de ésta sobre aquél, refluyen sobre el cuerpo, a manera de redundancia, ciertas cualidades del alma; de manera semejante a

[15] *In Io.* 4.

[16] *Serm. de bapt. et sacram. Altaris* n.3: ML 183,271; cf. *Obras completas de San Bernardo* (BAC, 1953) vol.1 p.495.

[17] *Catecismo Romano* p.2.ª n.53 (ed. BAC, p.485).

como, después de la resurrección, la gloria del cuerpo no será sino una redundancia de la gloria del alma. El principal efecto de esta redundancia en el cuerpo de la acción eucarística en el alma es el sosiego de las pasiones carnales y la moderación en los instintos del apetito concupiscible e irascible [18].

Corolario. De donde se deduce que la eucaristía, indirecta y consiguientemente, aprovecha incluso a la salud material del cuerpo. Porque no hay nada que contribuya tanto a la salud corporal como la paz y alegría del alma y el sosiego de las pasiones corporales. Por el contrario, el remordimiento y la tristeza —efectos del pecado—, junto con el alboroto de las pasiones, quebrantan seriamente la misma salud corporal.

Conclusión 2.ª La eucaristia confiere al que la recibe dignamente el derecho a la resurrección gloriosa de su cuerpo.

Consta claramente en los lugares teológicos tradicionales:

1.º La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el mismo Cristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, *y yo le resucitaré el último día*» (Io 6,54).

2.º El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento, como ya hemos visto, dice que la eucaristía es «prenda de nuestra futura gloria, que abarca el alma y el cuerpo» (D 875).

3.º La razón teológica. He aquí cómo expresa el argumento fundamental un teólogo de nuestros días: «La gracia cristiana conduce al hombre a la vida inmortal; como el cristiano ha de morir, hemos de concluir que le conduce resucitándole. Y como la parte *vivificadora* de la gracia procede de la eucaristía, según hemos probado ya en otras ocasiones, se sigue que es la eucaristía el principio sobrenatural del que procede la resurrección» [19].

Sin embargo, este efecto eucaristico hay que entenderlo únicamente de la resurrección *gloriosa* de los bienaventurados. No de la resurrección de los muertos en general, cuya causa es la resurrección de Cristo Redentor, que afecta eficientemente a todos sus redimidos, buenos y malos [20].

II. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Las principales cuestiones complementarias en torno a los efectos de la eucaristía son tres:

[18] Cf. III,79,1 ad 3.

[19] P. Sauras, *Efectos de la eucaristía,* introd. a la q.79 de la 3.ª parte de la *Suma teológica* (BAC, *Suma teológica* bilingüe, t.13 p.687).

[20] Cf. III,56,1 c et ad 3; *Suppl.* 76,1; *Contra gent.* 4,97.

a) Si aprovecha sólo a los que la toman o también a los demás.

b) Si aprovecha más recibida bajo las dos especies que en una sola.

c) En qué momento produce su efecto sacramental.

Vamos a examinarlas por separado.

A) Si la eucaristía aprovecha tan sólo a los que la toman

147. Para contestar con precisión y exactitud hay que distinguir entre la eucaristía como *sacrificio* (santa misa) y como *sacramento* (sagrada comunión). Vamos a precisar la doctrina en la siguiente

Conclusión. La eucaristía, en cuanto sacrificio, aprovecha incluso a los que no la toman; pero, en cuanto sacramento, aprovecha «ex opere operato» únicamente a los que la toman, si bien puede aprovechar también a los demás «ex opere operantis», con mayor razón que los restantes sacramentos y las buenas obras.

Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado:

1.ª EN CUANTO SACRIFICIO, APROVECHA INCLUSO A LOS QUE NO LA TOMAN. La razón es porque la eucaristía tiene razón de sacramento, en cuanto *se toma,* y razón de sacrificio, en cuanto *se ofrece.* Luego, en cuanto sacrificio, aprovecha *ex opere operato* a todos aquellos por quienes se ofrece, aunque no reciban de hecho la comunión sacramental. Hemos explicado el modo y grado de esta aplicación al hablar de los frutos de la santa misa (cf. n.105-108).

Nótese, sin embargo, que para apropiarse los frutos de la eucaristía como sacrificio es preciso unirse a ella por la fe y la caridad. A los que están en pecado mortal no les alcanza apenas nada —a no ser algún efecto *impetratorio,* por la oración de los demás—, ni tampoco a los que no pertenecen en acto al Cuerpo místico de Cristo (infieles, paganos, etc.). E incluso a los fieles que se unan al sacrificio por la fe y la caridad, no les aprovecha por igual a todos, sino a cada uno más o menos según su devoción[21].

2.ª EN CUANTO SACRAMENTO, APROVECHA «EX OPERE OPERATO» ÚNICAMENTE A LOS QUE LA TOMAN. Porque ésa es la economía general de los sacramentos en cuanto tales. Lo que se confirma por la misma

[21] Cf. III,79,7 ad 2.

razón de la gracia propiamente eucarística, que es *cibativa* o nutritiva: el alimento aprovecha tan sólo a los que lo toman.

3.ª PERO PUEDE APROVECHAR A LOS DEMÁS «EX OPERE OPERANTIS», CON MAYOR RAZÓN QUE LOS RESTANTES SACRAMENTOS Y LAS BUENAS OBRAS.

Es evidente por dos razones:

a) *A título común con las buenas obras en general,* que pueden ofrecerse por los demás a modo de *impetración,* de *indulgencia,* de *mérito de congruo* y de *satisfacción.* Puede, en efecto, el que comulga conseguir a los demás alguna gracia con una oración más ferviente que la ordinaria, excitado por la misma comunión eucarística; aplicar a los difuntos las *indulgencias* anejas a la comunión o a otra práctica con ella relacionada; ofrecer la comunión por otros como cierto *mérito de congruo* (cf. I-II,114,6), e incluso ofrecer el valor *satisfactorio* de la misma, en cuanto obra penosa por la exquisita preparación y recogimiento que de suyo requiere.

b) *A título peculiar y propio de la eucaristía,* tanto a modo de *satisfacción* como de *impetración.* Porque, como hemos visto más arriba (cf. n.143), la eucaristía remite *indirectamente* la pena temporal debida por los pecados, en cuanto que excita el acto de la caridad, que tiene un gran valor satisfactorio; y, como es sabido, el valor *satisfactorio* de nuestras obras es comunicable a los demás miembros del Cuerpo místico, a diferencia del valor *meritorio,* que es personal e intransferible. Y en cuanto al valor *impetratorio* por los demás, es incomparablemente más grande en la eucaristía que en cualquier otra obra buena, porque en ella nuestra oración es mezcla y se funde, en cierto modo, con la oración omnipotente de Cristo, que está «siempre vivo para interceder por nosotros» (Hebr 7,25).

B) Si aprovecha más recibida bajo las dos especies

148. Es una cuestión que pusieron sobre el tapete principalmente los protestantes, que acusaron a la Iglesia católica de haber alterado el pensamiento de Cristo en la administración de la eucaristía a los fieles bajo la sola especie de pan. Vamos a precisar cuidadosamente la doctrina verdadera en unas conclusiones.

Conclusión 1.ª El sacerdote celebrante tiene obligación, bajo pecado mortal, de recibir la eucaristía bajo las dos especies de pan y vino.

La razón es porque el sacerdote que celebra la misa obra en persona de Cristo para la realización del *sacrificio* eucarístico. Ahora

bien: el *sacrificio* de la eucaristía fue instituido por Cristo para representar y reproducir el sacrificio del Calvario, misticamente manifestado en la especie de pan y vino, que simbolizan la separación del cuerpo y de la sangre de Cristo, como hemos explicado en su lugar correspondiente. De donde se sigue que el sacerdote sacrificador debe perfeccionar el sacrificio tomando el cuerpo y la sangre del Señor bajo una y otra especie [22].

Conclusión 2.ª No consta en ninguna parte que Cristo preceptuara administrar la eucaristía a los fieles bajo las dos especies.

Los protestantes afirman que Cristo puso este precepto cuando dijo: «En verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Io 6,54). No advierten que el que recibe la comunión bajo una sola especie, en realidad come la carne de Cristo y bebe su sangre, porque una y otra están contenidas en cualquiera de las dos especies (aunque no estén *representadas* en cada una). El mismo Cristo habla indistintamente de las dos o de una sola, como se ve en los siguientes textos: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de *este pan*, vivirá para siempre» (Io 6,52); «El que *come mi carne y bebe mi sangre*, tiene la vida eterna» (Io 6,55); «El que come *este pan* vivirá para siempre» (Io 6,59).

El concilio de Trento condenó expresamente la doctrina de los protestantes en la siguiente declaración dogmática:

«Si alguno dijere que, por mandato de Dios o por necesidad para la salvación, todos y cada uno de los fieles de Cristo deben recibir ambas especies del santísimo sacramento de la eucaristía, sea anatema» (D 934).

Conclusión 3.ª La Iglesia católica introdujo laudablemente, por justas causas y razones, la costumbre de administrar a los fieles la eucaristía bajo la sola especie de pan.

Esta doctrina fue también expresamente definida por el concilio de Constanza (D 626) contra Wiclef, Hus, etc., y por el de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la declaración tridentina:

«Si alguno dijere que la santa Iglesia católica no fue movida, por justas causas y razones, para comulgar bajo la sola especie del pan a los laicos y a los clérigos que no celebran, o que en eso ha errado, sea anatema» (D 935).

He aquí las principales razones que movieron a la Iglesia a tomar esta sabia y prudente determinación:

a) *El peligro de derramarse la sangre del Señor.* Escuchemos al Doctor Angélico explicando esta razón:

«Por parte de quienes reciben la eucaristía se requiere suma re-

[22] III,80,12; cf. cn.927.

verencia y cautela, para que no ocurra nada que ceda en injuria de misterio tan grande. Esto podría suceder en la comunión de la sangre, que, al tomarse sin precaución, se derramaría con facilidad. Y pues ha crecido el pueblo cristiano, compuesto de ancianos, jóvenes y párvulos, algunos de los cuales no tienen suficiente discreción para poner el debido cuidado al usar el sacramento, ciertas Iglesias no dan la sangre al pueblo, suméndola sólo el sacerdote[23].

b) *Por falta de vino* para toda la muchedumbre en determinadas regiones.

c) *Por la dificultad de guardar la eucaristía* bajo la especie de vino.

d) *Por la aversión de algunos* a beber el vino o a tomarlo en el mismo vaso que los demás. Imposible pensar en un vaso distinto para cada uno.

e) *Por la gran complicación* que la administración bajo las dos especies traería tratándose de una gran multitud de fieles.

Por estas y otras razones aparece con toda claridad que la Iglesia obró prudentísimamente al prescribir para los fieles en general la comunión bajo la sola especie de pan.

Conclusión 4.ª La comunión bajo las dos especies es lícita en determinadas circunstancias.

Modernamente se permite a los simples fieles, en determinadas circunstancias, recibir la sagrada comunión bajo las dos especies. He aquí lo que determina el Código canónico:

«La sagrada comunión adminístrese solamente bajo la especie de pan, o, según las leyes litúrgicas, bajo una y otra especie. Y, en caso de necesidad, incluso bajo la sola especie de vino» (cn.925).

Entre los modos que propone la instrucción del *Misal Romano* para administrar la comunión bajo las dos especies, destaca el que se toma directamente del cáliz mismo la especie de vino. Pero como esto es prácticamente imposible cuando son muchos los comulgantes y tiene otros serios inconvenientes, es preferible el rito de administrar la comunión bajo ambas especies *mojando la hostia en el cáliz*, pero poniendo especial cuidado de no derramar alguna gota al extraerla mojada del cáliz.

Conclusión 5.ª La comunión bajo una sola especie confiere íntegramente el efecto del sacramento no menos que la comunión con ambas especies.

Esta conclusión se desprende con toda claridad de la siguiente declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno negare que bajo la sola especie de pan se recibe total e íntegramente a Cristo, fuente y autor de todas las gracias, porque, como falsamente afirman algunos, no se recibe bajo las dos especies conforme a la institución del mismo Cristo, sea anatema» (D 936).

[23] III,80,12.

La razón fundamental aparece clara con una sencilla distinción. Una cosa es la *representación* de la pasión de Cristo —que exige, como ya hemos dicho, la consagración de las dos especies y la comunión de ambas por el sacerdote que celebra la misa—, y otra la *recepción del cuerpo y de la sangre del Señor,* que se recibe íntegramente por cualquiera de las dos especies. Santo Tomás explica con su claridad acostumbrada esta definición con las siguientes palabras:

«La pasión del Señor se representa en la consagración. Por eso no se debe consagrar el cuerpo sin la sangre. Pero el pueblo puede recibir el cuerpo sin la sangre, *sin que por ello se siga detrimento alguno,* porque el sacerdote ofrece y toma la sangre en persona de todos, y además, como queda dicho, porque Cristo entero se contiene bajo una y otra especie» [24] .

Corolarios. 1.° Luego el sacerdote que comulga bajo las dos especies no recibe dos veces la comunión, sino una sola, ya que la eucaristía constituye bajo las dos especies *un solo sacramento* formal y perfectivamente.

2.° El que toma varias hostias o de tamaño más grande, no recibe mayor gracia sacramental que el que recibe una sola o de tamaño menor, porque una sola es la comunión y del mismo modo recibe por entero a Cristo el primero que el segundo.

C) En qué momento produce su efecto la eucaristía

149. Aunque hay diversas opiniones entre los teólogos, la más común y probable es la que sostiene que la eucaristía produce su efecto sacramental no en el momento de recibir la sagrada forma en la boca ni en el de su deglución o paso por la garganta, sino en el instante mismo de su llegada al estómago. La razón es porque Cristo instituyó este sacramento a manera de *comida,* y no puede decirse que se ha comido un alimento hasta que se haya incorporado al estómago del que lo come.

Corolarios. 1.° Luego no recibiría el efecto sacramental eucarístico el que recibiera la sagrada forma en la boca y la arrojase en seguida, o la retuviera tanto tiempo que se deshiciera totalmente en la boca y no llegara nada de ella al estómago.

2.° El efecto sacramental —aumento de la gracia— lo produce la eucaristía una sola vez *ex opere operato,* precisamente en el momento mismo de su ingreso en el estómago. No caben nuevos aumentos sacramentales *ex opere operato,* ni siquiera durante el tiempo en que las especies sacramentales permanecen incorruptas en el estómago.

[24] III,80,12 ad 3.

Aunque son posibles nuevos incrementos de la gracia sacramental *ex opere operantis,* o sea, por los actos más fervientes de amor, adoración, etc., que vaya realizando el que acaba de comulgar.

3.° Luego para los efectos sacramentales que produce la eucaristía *ex opere operato* es más importante la *preparación* para comulgar que la *acción de gracias* después de recibirla. Para los efectos *ex opere operantis* interesan por igual la preparación y la acción de gracias.

4.° Aunque quizá fuera válida la administración de la eucaristia a través de una fístula artificial aplicada directamente al estómago de un enfermo que no pueda deglutir la sagrada forma, la Sagrada Congregación del Santo Oficio declaró el 27 de enero de 1886 y el 27 de noviembre de 1919 que *no conviene* administrarla de ese modo.

Desde luego, no hay inconveniente en administrarla por la boca a un enfermo que tenga un esófago artificial, con tal que pueda deglutir por sí mismo la sagrada forma.

ARTICULO IV

Disposiciones para comulgar

Las disposiciones para comulgar lícita y provechosamente pueden considerarse por parte del *alma* y por parte del *cuerpo.* Vamos a examinarlas por separado.

I. POR PARTE DEL ALMA

Las principales son cuatro: *estado de gracia, inmunidad de censuras eclesiásticas, conveniente preparación* y fervorosa *acción de gracias.*

A) Estado de gracia

150. Escuchemos en primer lugar lo que dispone el Código canónico:

«El que tenga conciencia de estar en pecado grave, no se atreva a celebrar la misa o a recibir la sagrada comunión, a no ser que no tenga oportunidad de confesarse y exista una grave razón. En cuyo caso recuerde que tiene obligación de hacer un acto de perfecta contrición con el propósito de confesarse cuanto antes» (cn.916).

Esta misma prohibición la había establecido ya anteriormente el santo concilio de Trento (D 880 y 893).

La prohibición de recibir la eucaristía en pecado mortal es de derecho *natural* y de derecho *divino.* Consta por la naturaleza misma

de la eucaristía y por las palabras expresas de San Pablo: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz, pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11,27-29).

A este precepto *natural* y *divino,* la Iglesia ha añadido el precepto de la previa confesión, sin que baste el simple acto de contrición. La Iglesia procede, en esto como en todo, prudentísimamente. Porque la eucaristía es un sacramento santísimo, que exige el estado de gracia en el que la recibe con mucha mayor razón que cualquier otro sacramento de *vivos.* Y, aunque teóricamente está en gracia de Dios el que ha logrado emitir un acto de *perfecta contrición,* la Iglesia no se conforma con ello —por la facilidad de equivocarse creyendo que se tiene perfecta contrición—, y exige la garantía de la previa confesión sacramental para evitar el sacrilegio eucarístico.

Sin embargo, en circunstancias excepcionales, la Iglesia autoriza a los fieles la recepción de la eucaristía con sólo el acto previo de perfecta contrición, como consta en la segunda parte del canon citado. Pero para ello es preciso que se reúnan copulativamente estas dos condiciones: *a)* necesidad urgente de comulgar, y *b)* carencia de confesor. Vamos a explicarlas un poco.

a) HAY NECESIDAD URGENTE DE COMULGAR:

1.° *En peligro de muerte,* ya sea del propio comulgante (v.gr., el sacerdote enfermo que está solo en su parroquia o el seglar moribundo ante un sacerdote que no entiende su idioma) o de otra persona (v.gr., el sacerdote que debe celebrar para consagrar una hostia con el fin de administrar el viático a un enfermo). Como se ve, este caso ocurrirá rara vez en la práctica.

2.° *Si no puede omitirse la comunión sin grave escándalo o infamia;* v.gr., si, estando ya en el comulgatorio, se acordase de estar en pecado mortal. Si no puede retirarse sin llamar gravemente la atención de los presentes, puede comulgar haciendo antes un acto de perfecta contrición[1].

3.° *Si de otra suerte no podría cumplirse el precepto pascual.*—Algunos autores niegan que sea suficiente esta imposibilidad, porque el precepto de confesarse previamente es más grave que el de recibir la comunión *precisamente en el tiempo pascual:* podría diferirse para más tarde. Otros creen suficiente esta imposibilidad. En la práctica, el caso ocurrirá raras veces, a no ser en territorio de misiones o en otros con gran escasez de sacerdotes.

[1] Nótese bien que ni en éste ni en ningún otro caso autoriza jamás la Iglesia a comulgar en pecado mortal, sino únicamente a comulgar *en gracia* a base de un acto de perfecta contrición sin haberse confesado previamente. Claro que queda pendiente la obligación de confesarse de aquel pecado anterior *en la primera confesión que se haga.*

b) SE CARECE DE CONFESOR:

1.º Cuando no hay *ningún* sacerdote presente, o no tiene licencias ministeriales en la diócesis o lugar donde se encuentre (aunque las tenga en otras partes), o no entiende el idioma, o no quiere confesar, etc.

2.º Cuando, no teniendo ningún confesor presente, sea difícil acudir a un confesor ausente. Esta dificultad no puede determinarse de una manera general, ya que depende de las circunstancias concretas del caso: debilidad de la persona, distancia (unas dos horas de camino, y acaso menos en tiempo muy inclemente), camino áspero, dificultad de hacerlo sin llamar gravemente la atención, etc.

3.º Cuando no es posible confesarse con el sacerdote presente sin que se siga un grave daño ajeno (v.gr., la revelación del cómplice del propio pecado) o sin grave infamia propia *extrínseca* a la misma confesión (lo que ocurrirá rarísima vez).

4.º Algunos autores opinan que excusa también *una vergüenza extraordinaria y casi insuperable* (v.gr., si la hermana tuviera que confesar a su hermano, o el padre a su hijo sacerdote, un pecado muy vergonzoso). La razón es porque esta vergüenza tan extraordinaria no es solamente *intrínseca* a la confesión (lo que no excusaría de hacerla), sino también *extrínseca,* por la situación embarazosa que crearía entre el sacerdote y el penitente en sus relaciones familiares. Si la distancia de unas dos horas con relación a un confesor ausente puede excusar a veces de la confesión previa, ¿por qué no la excusaría también este caso tan duro y casi superior a las fuerzas humanas? [2]

Nótese que en cualquiera de estos casos hay obligación de hacer, antes de comulgar, un acto de perfecta contrición, y queda siempre pendiente la obligación de confesarse *en la primera confesión que se haga* con un confesor que carezca de los citados inconvenientes.

151. Escolios. 1.º Gravedad de la comunión sacrílega. Todo aquel que comulga *a sabiendas de estar en pecado mortal,* sin haberse confesado previamente o sin haber emitido un acto de perfecta contrición (en las circunstancias indicadas), comete un gravísimo sacrilegio, que le hace «reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 11,27).

Sin embargo, como explica admirablemente Santo Tomás [3], este sacrilegio, aunque muy grave, no constituye el mayor de todos los pecados posibles. Porque la gravedad específica de un pecado se mide por el objeto contra el que se peca. Hay pecados contra la divinidad, como la blasfemia, por ejemplo; pecados contra la humanidad de Cristo considerada en sí misma, como el de los que le escupieron o crucificaron, y pecados contra la humanidad de Cristo, oculta bajo las especies sacramentales. Los pecados de los dos pri-

[2] Cf. CAPPELLO, *De sacramentis* I n.440.
[3] Cf. III,80,5.

meros grupos son, *de suyo,* más graves que la comunión sacrílega. Puede suceder, sin embargo, que la comunión sacrílega sea más grave por razón del mayor desprecio que pueda tener el que comulga mal a sabiendas y con plena conciencia de ello; si bien en la práctica los que comulgan sacrílegamente no suelen hacerlo por desprecio, sino por timidez, falsa vergüenza (v.gr., por no pasar ante los demás como pecadores, etc.), lo que disminuye la gravedad de su pecado con relación al que lo hace por desprecio.

De aquí se sigue que, como añade Santo Tomás, «quien echara al lodo el sacramento pecaría más gravemente que quien se llegase a él con conciencia de pecado mortal. En primer lugar, porque lo haría con intención de injuriarlo, cosa que no intenta (de ordinario) quien recibe indignamente el cuerpo de Cristo. Y además porque el pecador es capaz de gracia y, por lo tanto, más apto para recibir el sacramento que cualquier criatura irracional. Por eso abusaría del sacramento con más desorden quien lo diera a comer a los perros o lo echara al barro para ser pisoteado» (ad 3).

2.° **La comunión con duda de pecado.** El que *duda* si cometió un pecado mortal o si lo declaró debidamente en la confesión, e incluso el que recuerda un pecado mortal olvidado inculpablemente en la confesión, bien haría en confesarse antes de recibir la comunión, si puede cómodamente hacerlo; pero no está obligado a ello, con tal de hacer un previo acto de contrición y declarar en la primera confesión el estado de su conciencia. Las personas escrupulosas, sobre todo, deben obedecer a ciegas el dictamen del confesor.

B) Inmunidad de censuras eclesiásticas

152. Los excomulgados no pueden recibir la eucaristía ni sacramento alguno a no ser que se arrepientan de sus pecados y obtengan la absolución de su censura. Lo mismo hay que decir del que sufra entredicho personal (cn.915). Esta prohibición obliga al excomulgado o entredicho *bajo pecado mortal,* a no ser que le excuse la ignorancia, el peligro de escándalo o de infamia o algún otro inconveniente grave[4].

Sin embargo, el excomulgado que, a pesar de esta prohibición, se acercara a recibir un sacramento (v.gr., a contraer matrimonio), lo recibiría *válidamente,* aunque ilícita y sacrílegamente, a excepción del sacramento de la penitencia, que sería nulo por falta de disposiciones en el penitente, a no ser que lo recibiera *de buena fe* (v.gr., sin acordarse de su excomunión) con las disposiciones que, por otra parte, se requieren.

[4] Cf. CAPPELLO, *De sacramentis* I n.443.

C) Conveniente preparación

153. La tercera condición por parte del alma para recibir lícita y provechosamente la sagrada comunión es acercarse a ella con una *conveniente preparación.* Lo cual supone, al menos, lo siguiente:

a) INTENCIÓN DE RECIBIR EL SACRAMENTO. Como ya dijimos en su lugar correspondiente (cf. n.32,3.º), en los adultos con uso de razón se requiere para la *validez* la intención de recibir el sacramento, ya que, en la economía actual de la divina Providencia, Dios no quiere justificar o santificar a los adultos con uso de razón sin su consentimiento y libre voluntad. Los niños y adultos sin uso de razón (dementes, idiotas, etc.) tienen especial privilegio, como hemos explicado en aquel lugar.

Para la *válida* y *lícita* recepción de la eucaristía se requiere, al menos, la intención *habitual,* ya sea *explícita* (en condiciones ordinarias), ya, al menos, *implícita,* o sea, el consentimiento de la voluntad tenido al menos implícitamente y no retractado, como lo tiene (v.gr., en orden a la recepción del viático) todo aquel que desea vivir y morir piadosamente en la verdadera Iglesia de Cristo.

b) PREPARACIÓN PRÓXIMA. Además de la preparación *remota,* que consiste en el estado de gracia y en la rectitud de intención, es convenientísima la preparación *próxima,* para sacar del divino manjar el máximo fruto posible. Esta preparación próxima reclama principalmente:

1.º *Fe viva* en la presencia real de Cristo en la eucaristía.

2.º *Humildad profunda,* como la del centurión del Evangelio, que nos impulse a exclamar como él: *Domine, non sum dignus...* (Mt 8,8).

3.º *Confianza ilimitada* en la bondad y misericordia del Señor.

4.º *Hambre y sed de comulgar,* que es la disposición más importante en orden a la eficacia santificadora de la eucaristía [5].

Corolarios. 1.º El que comulga *voluntariamente distraído* comete un pecado venial de irreverencia.

2.º El que comulga en gracia de Dios, pero sin haberse arrepentido previamente de sus pecados veniales, a los que conserva todavía algún afecto, comete una irreverencia venial.

3.º El que comulga con un fin bueno (v.gr., para el cumplimiento pascual), junto con otro fin levemente pecaminoso (v.gr., por vanidad), comete también pecado venial de irreverencia.

D) Acción de gracias

154. Después de recibir la sagrada comunión hay que permanecer un rato en fervorosa acción de gracias por tan inmenso benefi-

[5] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC, n.114) n.315, 5.ª ed., donde hemos expuesto más ampliamente esta doctrina.

cio. No hay ninguna fórmula preceptuada expresamente, e incluso es conveniente no utilizar ninguna, permaneciendo en adoración y amor y expansionando el alma en ferviente y callada conversación con el Señor. Tampoco está determinado cuánto tiempo ha de durar. Lo ideal sería, al menos, media hora; pero en ningún caso debe ser inferior al cuarto de hora, si queremos evitar la irreverencia que un tiempo más corto supone ante la presencia augusta del Señor[6].

II. POR PARTE DEL CUERPO

Las principales disposiciones por parte del cuerpo para recibir la sagrada comunión son tres: *ayuno eucarístico, limpieza corporal* y *vestido decente*. Vamos a explicarlas por separado.

A) Ayuno eucarístico

155. Como ya hemos indicado en otro lugar (cf. n.121,2), en la disciplina actual el ayuno eucarístico para una persona sana se reduce a no comer ni beber nada (excepto agua o medicinas) desde una hora antes de comulgar (cn.919,1). Los ancianos, los enfermos y los que cuidan de ellos pueden recibir la eucaristía aunque hubieran tomado algo dentro de la hora precedente (cn.919,3).

B) Limpieza corporal

156. La reverencia debida al augusto sacramento de la eucaristía exige acercarse a recibirlo con el cuerpo limpio de toda inmundicia o suciedad. Y así:

a) Pecan venialmente los que se acercan a recibirlo con la cara o las manos muy sucias o con el cabello sin peinar, etc.

b) Los que padecen una enfermedad exterior que cause horror o repugnancia a los demás (v.gr., lepra, eccema repugnante, etc.) deberían comulgar *en privado,* si es posible. De suyo, no cometen pecado alguno si comulgan en público, ya que su desgracia no envuelve deformidad moral alguna.

c) Los que han padecido sueños impuros, acompañados o no de pérdidas seminales, pueden comulgar, si no consintieron voluntariamente en ellos ni fueron culpables en su causa. Pero, si les hubiera producido gran perturbación en su imaginación y no se han tranquilizado todavía a la hora de la comunión, harían bien en omitirla, aunque sin obligación grave de hacerlo. Dígase lo mismo por cual-

[6] Ibid., n.316.

quier otra grave perturbación del ánimo a consecuencia de cualquier otra pasión: ira, temor, indignación, etc. Comulgar en estas condiciones sería pecado *venial* de irreverencia.

d) De suyo, no impide la comunión el cumplimiento honesto de los deberes matrimoniales, a no ser que hubieran producido grave perturbación en la imaginación, como en el caso anterior (pecado *venial* de irreverencia).

e) No debe recibir la comunión el que padezca vómitos tan frecuentes que prudentemente se tema que no podrá retener las especies sacramentales en el estómago hasta su completa corrupción[7]. Otra cosa sería si se tratase de simple tos o de expectoración bronquial (tuberculosos, etc.), que sobreviene por otra vía; aunque deben procurar arrojar en lugar decente las secreciones que lancen antes de haber tomado ningún alimento después de comulgar, por si acaso quedó en la boca o entre los dientes alguna pequeña partícula de la hostia.

C) Vestido decente

157. El vestido para comulgar puede ser muy pobre, con tal que sea decente y esté suficientemente limpio. Y así:

a) Nadie se acerque a comulgar con los vestidos rotos o muy sucios, con los zapatos destrozados o llenos de barro, etc. Sin embargo, si se trata de un mendigo harapiento que no tiene otra ropa o calzado, podría dársele la comunión (mejor *en privado* si es posible).

b) Las mujeres se han de presentar con traje modesto y decente (1 Tim 2,9). El sacerdote tiene obligación de negarles la sagrada comunión (aunque siempre con buenos modos y procurando evitar el escándalo) si se presentan en traje provocativo o francamente inmodesto, sobre todo si se les hubiese advertido previamente o se temiese el escándalo de los demás fieles. En casos especiales puede y debe prohibírseles el acceso a la misma iglesia, según las normas emanadas de la Sagrada Congregación del Concilio el 12 de enero de 1930, la novena de las cuales dice así:

«A las niñas y mujeres que lleven vestidos inmodestos no se las

[7] En caso de vómito después de comulgar, he aquí lo que debe hacerse según las rúbricas del *Misal Romano* (tít. 10 *de def.* n.14): «Si aparecen las especies íntegras, tómelas reverentemente el interesado, si puede hacerlo sin que le provoquen náuseas. Si no puede hacerlo sin ellas, sepárense cuidadosamente y colóquense en algún lugar sagrado hasta que se corrompan: y, después de su corrupción, arrójense en la piscina. Si no aparecen las especies, quémese el vómito y arrójense las cenizas en la piscina». El *lugar sagrado* a que alude la rúbrica puede ser el mismo tabernáculo (v.gr., en un vasito con agua). La *piscina* es el *sumidero* que suele haber en todas las iglesias para estos efectos. Si no lo hubiera, habría que arrojar las cenizas en algún lugar decente (v.gr., en un rincón del jardín no pisoteado por nadie).

Cuando haya que quemar el vómito, se recogerá previamente con unos algodones o estopas, purificando luego con agua el lugar donde cayó.

admitirá a la sagrada comunión ni para madrinas del bautismo y confirmación, y, cuando el caso lo reclame, hasta se les prohibirá entrar en la iglesia».

ARTICULO V

Administración de la eucaristía

En torno a la administración de la eucaristía a los fieles hay que señalar los siguientes puntos fundamentales: *ministro, tiempo, lugar, ritos* y *ceremonias* de su administración. Vamos a examinarlos por separado.

A) Ministro

158. Hemos hablado ya en otro lugar del ministro de la distribución de la eucaristía. Recordemos aquí únicamente que el ministro *ordinario* es el obispo, el sacerdote y el diácono; pero en circunstancias especiales puede actuar como ministro *extraordinario* aun el simple fiel (cf. n.93-94).

Advertencias. *Los pastores que tienen por oficio cura de almas* (v.gr., los párrocos) están, no sólo *por caridad,* sino también por *justicia,* en la obligación *grave* de administrar los sacramentos a los súbditos que *razonablemente* los pidan, ya sea de una manera expresa, ya tácitamente (v.gr., acercándose al comulgatorio). La petición es razonable no sólo cuando se trata de cumplir un precepto o de adquirir la gracia perdida por el pecado, sino también cuando los pidan por mera devoción. Y así, el pastor de almas pecaría *gravemente:*

a) Si negara los sacramentos, incluso *una sola vez,* a los que los pidan para cumplir un precepto o una necesidad espiritual (v.gr., para salir del pecado mortal por la absolución sacramental).

b) Si los niega con frecuencia a los que los piden por mera devoción.

c) Si la negativa, incluso *única,* produjera grave injuria o perturbación al peticionario.

d) Con mayor motivo aún si produjera escándalo en el pueblo.

e) Si se muestra tardo y negligente en administrar los sacramentos que podrían retraer a los fieles de recibirlos con frecuencia, con daño gravísimo de las almas.

Las peticiones *irracionales* o *indiscretas* (v.gr., a hora muy intempestiva o si el escrupuloso quiere confesarse varias veces al día) no tiene obligación de atenderlas.

Para mayor detalle nótese lo siguiente:

1.º En extrema necesidad del súbdito (o sea, si se encuentra en peligro de eterna condenación), el párroco tiene obligación gravísima de administrarle los sacramentos necesarios para la salvación incluso con peligro próximo y cierto de la propia vida, porque el buen pastor ha de estar dispuesto a dar la vida por sus propias ovejas (Io 10,11).

Tales sacramentos son: el bautismo, la penitencia e incluso la unción de los enfermos para el pecador moribundo que no pueda confesarse.

2.º En grave necesidad del súbdito (pero no extrema), la obligación de administrárselos es también grave, incluso con peligro *grave* y *probable* de la propia vida. En grave necesidad está todo pecador gravemente enfermo o en peligro de recaer en el pecado si no recibe la ayuda de los sacramentos.

3.º En necesidad ordinaria o común, tiene obligación de administrárselos con alguna incomodidad (v.gr., madrugando un poco más), pero no con peligro de la propia vida, porque en este último caso la petición del súbdito no sería razonable.

4.º Los sacerdotes que no tienen oficialmente cura de almas están obligados sólo *por caridad* a lo mismo que el párroco *por caridad y justicia*. Pero no se olvide que las obligaciones de caridad son mucho más graves que las de simple justicia (por la excelencia incomparablemente mayor de la virtud de la caridad); si bien el párroco está obligado *por los dos motivos*, y, en este sentido, su obligación es mayor que la del simple sacerdote.

B) Tiempo

159. El tiempo oportuno para administrar la eucaristía puede referirse al *día* o a la *hora*. Vamos a ver lo correspondiente a cada uno de estos dos aspectos.

El Código canónico dispone lo siguiente:

«La eucaristía puede celebrarse y administrarse cualquier día y a cualquier hora, exceptuando los días que las normas litúrgicas excluyen» (cn.931).

El nuevo orden litúrgico de la Semana Santa, establecido por Pío XII a partir del domingo de Ramos de 1956, introdujo algunas modificaciones. Según la disciplina actual, los sacerdotes y los fieles pueden comulgar en el oficio litúrgico vespertino del Viernes Santo[1]. En cambio, no pueden recibir la sagrada comunión el Sábado

[1] A los enfermos que no les sea posible participar en esa celebración se les puede llevar la comunión el Viernes Santo a cualquier hora del día (cf. *Misal Romano* de Pablo VI).

Santo, a no ser que se adelante la *vigilia pascual* a las últimas horas de la tarde, lo que únicamente puede disponer el obispo «ponderadas las condiciones de los fieles y de los lugares». Los que recibieran la comunión en esta vigilia anticipada podrían volver a comulgar al día siguiente (domingo de Resurrección); pero no los que comulguen en la vigilia que comience a media noche, porque ya cae dentro del domingo de Resurrección.

C) Lugar

160. «La eucaristía debe celebrarse en un lugar sagrado, a no ser que lo exija una necesidad particular; en cuyo caso debe celebrarse en un lugar honesto y decoroso» (cn.932).

Dígase lo mismo con relación a su administración a los fieles exceptuados los enfermos, a los que se les puede llevar a sus propias casas, aunque no se trate del santo viático.

D) Ritos y ceremonias

161. Como principio general aplicable a todos los sacramentos, el Código canónico dispone lo siguiente:

«En la administración de los sacramentos obsérvese fielmente lo que preceptúan los libros litúrgicos aprobados por la autoridad eclesiástica. Por lo mismo, nadie puede por su propia cuenta añadir, suprimir o modificar nada» (cn.846,1.º).

«El ministro de los sacramentos celebre según su propio rito» (ibid., 2.º).

ARTICULO VI

La comunión espiritual

Sumario: *Noción, excelencia, modo de hacerla.*

162. 1. **Noción.** Con el nombre de comunión espiritual se entiende *el piadoso deseo de recibir la eucaristía cuando no se la puede recibir sacramentalmente.*

«De dos maneras —advierte Santo Tomás— se puede tomar espiritualmente a Cristo. Una en su estado natural, y de esta manera lo toman espiritualmente los ángeles, en cuanto que están unidos a El por la fruición de la caridad perfecta y de la clara visión, y no con la

fe, como le estamos unidos nosotros aquí. Este pan esperamos recibirlo también nosotros en la gloria.

Otra manera de tomarlo espiritualmente es en cuanto está contenido bajo las especies sacramentales, *creyendo en El y deseando recibirle sacramentalmente*. Y esto no sólo es comer espiritualmente a Cristo, sino también *recibir espiritualmente el sacramento*» [1].

De las palabras finales del Doctor Angélico, se deduce que la comunión espiritual nos trae, en cierto modo, el fruto espiritual de la misma eucaristía recibida sacramentalmente, aunque no *ex opere operato*, sino únicamente *ex opere operantis*.

163. 2. Excelencia. Por la noción que acabamos de dar, ya puede vislumbrarse la gran excelencia de la comunión espiritual. Fue recomendada vivamente por el concilio de Trento (D 881) y ha sido practicada por todos los santos con gran provecho espiritual.

Sin duda, constituye una fuente ubérrima de gracias para el que la practique fervorosa y frecuentemente. Más aún: puede ocurrir que con una comunión espiritual muy fervorosa se reciba mayor cantidad de gracia que con una comunión sacramental recibida con poca devoción. Con la ventaja de que la comunión sacramental no puede recibirse más que una sola vez al día, y la espiritual puede repetirse muchas veces.

164. 3. Modo de hacerla. No se prescribe ninguna fórmula determinada ni es preciso recitar ninguna oración vocal. Basta un acto interior por el que se *desee* recibir la eucaristía.

Es conveniente, sin embargo, que abarque tres actos distintos, aunque sea brevísimamente:

a) Un acto de fe por el que renovamos nuestra firme convicción de la presencia real de Cristo en la eucaristía Es excelente preparación para comulgar espiritual o sacramentalmente.

b) Un acto de deseo de recibir sacramentalmente a Cristo y de unirse íntimamente con El. En este deseo consiste formalmente la comunión espiritual.

c) Una petición ferviente rogándole al Señor nos conceda espiritualmente los mismos frutos y gracias que nos otorgaría la eucaristía realmente recibida.

Advertencias. 1.ª La comunión espiritual —como ya hemos dicho— puede repetirse muchas veces al día. Puede hacerse en la

[1] III,80,2.

iglesia o fuera de ella, a cualquier hora del día o de la noche, antes o después de la comida.

2.ª Todos los que no comulgan sacramentalmente deberían hacerlo al menos espiritualmente al oír la santa misa. El momento más oportuno es, naturalmente, aquel en que comulga el sacerdote.

3.ª Los que están en pecado mortal deben hacer un acto previo de contrición si quieren recibir el fruto de la comunión espiritual. De lo contrario, para nada les aprovecharía, y sería incluso una irreverencia, aunque no un sacrilegio.

CAPITULO II

Custodia y culto de la eucaristía

Recogemos en este capítulo, ordenadamente, algunas prescripciones del Código canónico con pequeños comentarios (cf. cns.934-944).

A) Lugar donde debe guardarse

165. La sagrada eucaristía, con tal que haya quien cuide de ella y que algún sacerdote celebre ordinariamente misa en lugar sagrado al menos dos veces al mes:

1.º Debe guardarse en las iglesias catedrales, en la iglesia principal de las abadías o prelaturas *nullius* y de los vicariatos y prefecturas apostólicas, en todas las iglesias parroquiales o cuasiparroquiales y en las iglesias anejas a las casas de los religiosos exentos, sean varones o mujeres.

2.º Con licencia del ordinario local puede guardarse en las iglesias colegiatas y en el oratorio principal, sea público o semipúblico, tanto de las casas piadosas o religiosas como de los colegios eclesiásticos regentados por clérigos seculares o por religiosos.

3.º A nadie le es lícito conservar en su casa la sagrada eucaristía o llevarla consigo en los viajes (cf. cn.934).

La Santa Sede se muestra difícil en conceder licencia para guardar la eucaristía en los oratorios privados cuando se benefician de ello únicamente los dueños del oratorio. Suele ser más fácil tratándose de oratorios situados en el campo, adonde puedan acudir a visitar al Santísimo los colonos y fieles.

«Las iglesias donde se guarda la sagrada eucaristía, sobre todo las parroquiales, deben estar todos los días abiertas para los fieles, al menos durante algunas horas» (cn.937).

La razón de este canon —que obliga de suyo gravemente— es facilitar a los fieles la piadosísima costumbre de la visita diaria al Santísimo Sacramento. Las horas de apertura deben ser las más cómodas y fáciles para los fieles.

B) Altar

166. 1. No puede guardarse la sagrada eucaristía, de continuo o habitualmente, sino *en un solo altar* de la misma iglesia.

2. Se guardará en el lugar más digno y excelente de la iglesia, y, por lo tanto, de ordinario en el altar mayor, a no ser que resulte más conveniente y digno para el culto y veneración de tan admirable sacramento guardarlo en otro altar, cumpliendo lo que prescriben las leyes litúrgicas de los tres últimos días de Semana Santa.

3. Pero en las iglesias catedrales, colegiatas y conventuales, en las que han de celebrarse las funciones corales junto al altar mayor, conviene, a fin de no impedir los oficios eclesiásticos, que ordinariamente no se guarde allí la sagrada eucaristía, sino en otra capilla o altar.

4. Procuren los rectores de las iglesias que el altar donde se guarda el Santísimo Sacramento esté mejor adornado que todos los otros, de suerte que por su misma pompa excite más la piedad y devoción de los fieles.

Las leyes litúrgicas respecto de los tres últimos días de Semana Santa fueron recordadas por una instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 26 de marzo de 1929. Se refieren a la colocación de la sagrada eucaristía en el monumento del Jueves Santo y al modo y lugar de guardar algunas hostias por si hicieran falta para dar el viático a los enfermos.

En cuanto al adorno del altar donde se guarda la eucaristía, hay que reprobar el abuso que se comete en tantas iglesias, en las que apenas se destaca el altar del Santísimo por otra cosa que la lamparilla encendida, mientras otros altares están llenos de flores, de luces y de otros mil objetos de adorno, con lo cual se fomenta la falsa devoción de los fieles hacia el santo de moda —que suele ser el que más milagros «hace»—, con detrimento de la verdadera y sólida piedad cristiana.

C) Sagrario

167. 1. La sagrada eucaristía debe guardarse en un sagrario inamovible colocado en medio del altar.

2. El sagrario debe estar artísticamente elaborado, cerrado con solidez por todas partes, convenientemente adornado a tenor de las leyes litúrgicas, sin contener ninguna otra cosa, y custodiado con

tanta diligencia que se aleje el peligro de cualquier profanación sacrílega.

3. Cuando lo aconseje una causa grave, no está prohibido guardar la sagrada eucaristía durante la noche fuera del altar, en un lugar decente y más seguro, siempre sobre un corporal, y con una lámpara que debe arder ante él.

4. Debe guardarse con sumo cuidado la llave del sagrario donde se reserva el Santísimo Sacramento, onerada gravemente la conciencia del sacerdote que esté al cuidado de la iglesia o del oratorio.

El sagrario puede ser de madera, mármol o metal, siendo preferible esto último. Ha de ser sólido y artístico. Debe dorarse interiormente, o al menos forrarse con una tela de seda blanca, o de oro, o de plata. Exteriormente ha de cubrírsele con un *conopeo* (de lana, cáñamo, algodón u otra materia) de color blanco o del oficio propio del día (pero nunca negro, aunque sea el día de Difuntos). No se puede prescindir del *conopeo* aunque el sagrario sea de oro o de gran mérito artístico. Dentro del sagrario no puede guardarse más que la eucaristía, siendo un gran abuso encerrar en él los santos óleos, o cálices o copones vacíos, o reliquias de cualquier clase que sean (incluso las del *lignum crucis)*. Sobre el sagrario, como base, no puede colocarse absolutamente nada, ni siquiera la cruz para la celebración de la misa, a no ser que sea muy pequeña. El sagrario debe bendecirse antes de colocar en él la eucaristía.

La obligación de guardar cuidadosamente la llave del sagrario es *grave* y pesa sobre la conciencia del sacerdote encargado de la iglesia u oratorio. Hay que reprobar en absoluto —sin que valga costumbre alguna en contrario— el dejar la llave del sagrario sobre el altar o en algún otro lugar patente a todos. No debe confiarse la llave a ningún seglar; pero no se le prohíbe al capellán de monjas o de religiosas entregar la llave a una de ellas para que la guarde diligentemente. Conviene tener dos llaves, por si acaso se pierde una de ellas. En lo posible, la llave del sagrario será de oro, de plata o, al menos, dorada o plateada.

D) Copón

168. Las partículas consagradas, en una cantidad que sea suficiente para la comunión de los enfermos y demás fieles, se conservarán de continuo en el copón, hecho de materia sólida y decorosa, el cual ha de tenerse limpio y bien cerrado con su tapa y cubierto con un velo de seda blanca y, en cuanto sea posible, decorado.

Conviene que el copón sea de oro o de plata, o al menos que esté dorado por dentro. No debe ser de hierro, plomo, bronce, marfil o piedra, ni muchísimo menos de cristal u otra materia frágil. Ha de tener su correspondiente tapa metálica, sin que baste cubrirlo con una palia o corporal. El velo con que se le cubre ha de ser de *seda blanca* y, en cuanto sea posible, ha de estar artísticamente pintado o

bordado con motivos eucarísticos o similares. Debe bendecirse el copón antes de encerrar en él la eucaristía. Dentro del tabernáculo debe descansar sobre un corporal limpio.

E) Lámpara

169. Ante el sagrario donde está reservado el Santísimo Sacramento debe arder continuamente, día y noche, por lo menos una lámpara, que se ha de alimentar, en lo posible, con aceite de olivas o con cera de abejas; mas en los lugares donde no pueda conseguirse aceite de olivas, se autoriza al ordinario local para que, según su prudencia, lo sustituya por otros aceites, a ser posible vegetales.

La lámpara del Santísimo tiene una doble finalidad: honrar el sacramento e indicar a los fieles dónde está reservado. En opinión de muchos moralistas, el encargado de atender a la lámpara pecaría gravemente si a sabiendas la dejara apagada un día entero o dos noches seguidas.

La Sagrada Congregación de Ritos [2] autorizó a los obispos que pudieran permitir el uso de la luz eléctrica cuando faltara en absoluto el aceite de olivas o la cera de abejas, o no fuera posible adquirirlos sin grave incomodidad o mucho gasto. Los obispos pueden seguir autorizándolo mientras perduren las circunstancias ordinarias o extraordinarias que la guerra mundial produjo.

F) Renovación de las sagradas formas

170. Las hostias consagradas, bien sea para la comunión de los fieles o bien para la exposición del Santísimo Sacramento, han de ser recientes y renovarse con frecuencia, consumiendo debidamente las antiguas, de tal suerte, que no haya el menor peligro de corrupción y observando con diligencia las instrucciones que sobre el particular hubiera dado el ordinario local.

Esta prescripción obliga *gravemente*, de suerte que cometería pecado grave el sacerdote que la descuidase, con peligro de corrupción de las hostias. Cuánto tiempo debe pasar para que la falta de renovación constituya pecado grave, depende de las circunstancias (clima más o menos húmedo, etc.). Como regla general, puede establecerse que no se debe dejar transcurrir más de un mes entre la *fabricación* (no la *consagración)* de las hostias y su *recepción* por el comulgante. Lo ideal es que no transcurran más de ocho días, a lo sumo quince, entre ambas fechas.

Al renovar las sagradas formas tendrá cuidado el sacerdote que no quede ninguna de las antiguas. Es un abuso intolerable echar nuevas formas en el copón donde quedan todavía algunas antiguas, por el peligro de que éstas no sean renovadas a su debido tiempo.

[2] Decreto del 13 de marzo de 1942: AAS 34,112.

La Sagrada Congregacion de Sacramentos dio una instrucción el 26 de marzo de 1929 [3] para el mejor cumplimiento de los deberes en torno a la administración de la eucaristía. Entre otras cosas, advierte lo siguiente:

a) Pondrán sumo cuidado en que sean recientes las hostias que van a consagrar y en renovar con frecuencia las que dejen en el copón, procurando, además, que el sagrario donde se guarde la eucaristía no esté, a ser posible, en lugares húmedos ni demasiado fríos, porque en el primer caso las hostias corren peligro de corromperse, y en el segundo, de deshacerse.

b) Hay que evitar con sumo cuidado que, al administrar la sagrada comunión, caigan al suelo partículas o fragmentos consagrados. Para evitarlo, se procurará cribar bien las hostias antes de depositarlas en el copón para ser consagradas. El sacerdote, al preparar el cáliz en la sacristía, quitará cuidadosamente los fragmentos adheridos a la hostia. Se usará una bandeja de plata o de metal dorado, lisa por dentro, para colocarla debajo de la barba de los comulgantes (procurando no inclinarla y llevándola con suavidad y cuidado de un sitio a otro del comulgatorio, con el fin de que no caigan o vuelen las partículas). Los fragmentos caídos en la bandeja los depositará el sacerdote con el dedo en el cáliz o copón, según que haya administrado la comunión dentro o fuera de la misa.

c) Cuando se celebra la misa al aire libre, debe resguardarse el altar colocando tablas en tres de sus lados, que lo defiendan del aire, o con una tienda de campaña que lo cubra convenientemente, o se empleará otra cosa que sirva para este objeto.

d) Deben procurar los ordinarios que haya en la diócesis, ciudad o pueblo (según las circunstancias) personas idóneas y de absoluta confianza, en especial religiosos o religiosas, de quienes con toda tranquilidad de conciencia puedan los rectores de iglesias surtirse de hostias y de vino para la misa, a no ser que ellos personalmente lo elaboren.

G) Fomento del culto eucarístico

171. Los que se ocupan de la educación religiosa de los fieles no omitirán nada de cuanto pueda contribuir a despertar en sus almas la devoción a la sagrada eucaristía, y en especial los exhortarán para que no sólo en los domingos y demás fiestas de precepto, sino también en los días de labor, entre semana, asistan con la frecuencia que puedan al sacrificio de la misa y visiten al Santísimo Sacramento.

La Sagrada Congregación del Concilio publicó el 14 de julio de 1941 una instrucción [4] inculcando a los obispos que exhorten a los fieles a asistir frecuente y devotamente al sacrificio de la misa.

[3] Cf. AAS 21,631-639.
[4] Cf. AAS 33,389-391.

En ella lamenta la Sagrada Congregación que haya disminuido tanto la devoción de los fieles hacia el santo sacrificio de la misa, prefiriendo servirse de otros medios mucho menos eficaces. Para evitar los daños que de esto se siguen, la Sagrada Congregación, cumpliendo órdenes de Su Santidad, exhorta a todos los obispos del mundo y a los demás ordinarios a que por sí mismos y por medio de los párrocos y demás sacerdotes, tanto seculares como religiosos, instruyan a los fieles sobre los puntos siguientes:

1.º Acerca de la *naturaleza y excelencia* del sacrificio de la misa y de sus fines y saludables efectos para la vida del mundo, e igualmente de sus *ritos y ceremonias*, de suerte que no se limiten a asistir a ella pasivamente, sino que, mediante la fe y la caridad, procuren unirse al celebrante de corazón y con toda el alma.

2.º De la *obligación grave* que tienen cuantos han llegado al uso de razón de oír misa todos los domingos y demás fiestas de precepto (cn.1246), ya que se trata del acto más importante del culto externo y público debido a Dios, mediante el cual reconocemos el supremo dominio que sobre nosotros le compete a Dios Creador, Redentor y Conservador.

3.º Del *valor impetratorio y satisfactorio* del santo sacrificio, cuyo íntimo conocimiento les servirá de poderoso estímulo para asistir al mismo con frecuencia, y aun diariamente a ser posible, con el objeto de *dar gracias* a Dios, obtener *beneficios* y *expiar* los pecados, tanto los suyos propios como los de los difuntos, recordando aquel dicho de San Agustín: «Me atrevo a afirmar que Dios, con ser omnipotente, no pudo darnos nada de más valor; con ser sapientísimo, no pudo inventar nada más excelente, y con ser riquísimo, ningún obsequio mejor pudo hacernos.»

4.º *De la salubérrima participación en el sagrado banquete siempre que asistan a la misa*, para unirse más estrechamente a Jesucristo..., ya que el mismo Jesucristo afirmó: «Yo soy el pan bajado del cielo. El que come de este pan vivirá por mí.»

5.º Del *dogma de la comunión de los santos*, en virtud del cual el sacrificio de la misa se aplica abundantísimamente no sólo por los *fieles difuntos* que expían sus culpas en el purgatorio, sino también por cuantos *viven en este destierro*, y que por hallarse rodeados de tantas angustias y calamidades, necesitan alcanzar la misericordia y ayuda de Dios.

6.º Reprobarán tantos gastos superfluos como los fieles, a impulsos de la vanidad, hacen en ciertas ocasiones, omitiendo, en cambio, el sacrificio de la misa, que es donde con más abundancia se encuentran acumuladas las gracias y los sufragios, por encerrar el tesoro inagotable de las riquezas divinas.

H) Exposición del Santísimo

172. En las iglesias u oratorios donde está permitido reservar la sagrada eucaristía, puede hacerse la exposición privada o con el

copón por cualquier causa justa sin licencia del ordinario. La exposición pública o con la custodia puede hacerse en todas las iglesias el día del *Corpus Christi* y durante su octava; pero en otros tiempos no puede hacerse sino con causa justa y grave, sobre todo pública, y con licencia del ordinario local, aunque la iglesia pertenezca a una orden religiosa exenta.

Es ministro de la *exposición* y de la *reserva* del Santísimo Sacramento el sacerdote o el diácono.

La bendición eucarística con la custodia es obligatoria al final de la exposición pública y puede darse varias veces al día en la misma iglesia.

I) Las Cuarenta Horas

173. En todas las iglesias parroquiales y demás donde habitualmente se reserva el Santísimo Sacramento, puede tenerse todos los años, con la mayor solemnidad posible, el ejercicio de las Cuarenta Horas en los días señalados con el consentimiento del ordinario local; y si en algún lugar, por circunstancias especiales, no se puede hacer sin grave incomodidad ni con la reverencia debida a tan augusto sacramento, procure dicho ordinario que, al menos en ciertos días, por espacio de algunas horas seguidas, se exponga el Santísimo Sacramento en forma más solemne.

Como es sabido, este devoto ejercicio, enriquecido con muchas indulgencias, se celebra en honor de las cuarenta horas que permaneció Nuestro Señor Jesucristo en el sepulcro después de su crucifixión y muerte.

J) Otras formas de culto eucarístico

174. Hay otras muchas formas de culto eucarístico bendecidas y aprobadas por la Iglesia, entre las que destacan:

a) LAS PROCESIONES CON EL SANTÍSIMO, dignas de toda alabanza (D 878), sobre todo la solemnísima del día del *Corpus* (cn.944).

b) LOS CONGRESOS EUCARÍSTICOS, tanto los nacionales como los internacionales, que se celebran por lo regular en alguna localidad importante del mundo designada por la Santa Sede, y en los que la Iglesia concede gracias y privilegios extraordinarios.

c) LA ADORACIÓN NOCTURNA, obra hermosísima, que une al culto eucarístico la circunstancia de realizarlo durante las horas de la noche, cuando la mayor parte del pueblo cristiano duerme y los pecadores se entregan a sus más nefandos excesos.

d) LA ADORACIÓN REAL PERPETUA Y UNIVERSAL del Santísimo Sacramento.

e) LOS JUEVES EUCARÍSTICOS, etc.

TRATADO IV

La penitencia

INTRODUCCION

175. «El cuarto sacramento —dice el concilio de Florencia (D 699)— es la penitencia». Si bien este puesto le corresponde según el orden de naturaleza, no según el de dignidad o perfección (es el sexto) ni según la necesidad (es el primero para los que hayan pecado mortalmente después del bautismo).

Como ya vimos en su lugar correspondiente (cf. n.6), con los sacramentos pueden formarse tres grupos. El primero afecta al hombre considerado individualmente y de por sí: bautismo, confirmación y eucaristía. El segundo se refiere todavía al hombre individual, pero afectado ya por el pecado personal: penitencia y unción de los enfermos. El tercero se refiere al hombre como ser social: orden y matrimonio.

Para el perfeccionamiento individual del hombre bastarían los tres primeros sacramentos, por los cuales la vida espiritual se engendra, aumenta y se consuma; pero como, por la debilidad de la naturaleza y la defectibilidad del libre albedrío, el hombre incurre a veces en el pecado, que es como cierta espiritual enfermedad, el misericordioso Salvador, a semejanza del buen samaritano de la parábola evangélica, preparó los medicamentos apropiados para sanar las heridas del alma. Tales son el sacramento de la *penitencia*, que le devuelve al alma la vida sobrenatural, como una especie de segundo bautismo, y la *unción de los enfermos,* que le restituye del todo las fuerzas perdidas, como una especie de segunda confirmación.

A semejanza de la eucaristía, que puede considerarse como sacrificio y como sacramento, la penitencia admite también una doble consideración: como *virtud* y como *sacramento.* Ambos aspectos están tan íntimamente relacionados entre sí, que la penitencia como *virtud* forma parte esencial del sacramento —proporcionando la *materia* del mismo—, hasta el punto de que la absolución del sacerdote —que constituye la *forma* sacramental— sería absolutamente inválida sin los ac-

tos de la virtud de la penitencia (arrepentimiento, confesión y propósito de enmienda) practicados por el penitente.

Vamos, pues, a dividir este amplísimo tratado en dos grandes secciones:

a) La virtud de la penitencia.

b) El sacramento de la penitencia.

SECCION I

La virtud de la penitencia

Dividimos el estudio de la penitencia como virtud en seis artículos fundamentales:

1.º Noción.
2.º Naturaleza.
3.º Sobrenaturalidad.
4.º Sujeto.
5.º Excelencia.
6.º Necesidad.

ARTICULO I

Noción

Expondremos la significación *nominal* y la *real* de la palabra *penitencia.*

176. 1. **El nombre.** La palabra *penitencia* es de oscura etimología. Se han propuesto tres principales soluciones:

a) Muchos protestantes, en pos de Erasmo, derivan la palabra *penitencia* de *pone tenere*, que significaría «atenerse al consejo posterior». Es una etimología arbitraria y sin fundamento ninguno, buscada artificiosamente para justificar, incluso nominalmente, la sentencia protestante, según la cual la penitencia no consiste en el dolor o arrepentimiento de los pecados cometidos, sino sólo en el cambio de mentalidad o mutación del consejo anterior. Lo mismo significarían la voz griega μετάνοια y la hebrea *schub,* en las que pretenden inspirarse.

b) Algunos católicos modernos, tales como Galtier, D'Alés, Tanquerey, Boyer, etc., derivan la palabra *penitencia* del latín *paene* o *paenitus* (según la antigua forma de escribir la palabra *penitencia*, a base del diptongo inicial *ae* y no *oe*, como se escribe hoy), que significa algo íntimo, entrañable, profundo, que afecta al corazón; y, por inmediata derivación, expresaría el dolor o displicencia del corazón por los pecados cometidos, connotando, indirectamente *(in obliquo)*,

la mutación del consejo anterior. La expresión latina *poenitentia* coincidiría casi con el sentido de la griega μετάνοια, que expresa directamente *(in recto)* la mutación del consejo, connotando indirectamente *(in obliquo)* el dolor mismo del alma.

c) La opinión más general y corriente entre los católicos deriva la palabra *penitencia* de *poenam tenere* (también de *poenire*, en sentido de *punire*, castigar), que suena a *tener pena* o castigarse *con pena* las fechorías cometidas; en cuya significación se incluye, virtual y antecedentemente, la displicencia de la voluntad hacia los pecados cometidos y la mutación del consejo, de donde procede el deseo del castigo y de la enmienda.

177. 2. **La realidad.** En su significación real, la palabra *penitencia* puede todavía tener varios sentidos.

1) EN SENTIDO AMPLÍSIMO, significa el tedio o displicencia hacia cualquier cosa desagradable, incluso las que no dependen de nuestra voluntad (v.gr., la vejez). En este sentido, es principalmente, una pasión.

2) EN SENTIDO MENOS AMPLIO, significa el dolor o retractación de la voluntad pasada, ya recaiga sobre una cosa buena (v.gr., arrepintiéndose de haber practicado un acto de virtud, lo cual constituye un pecado), ya sobre una cosa mala (v.gr., de haber cometido un crimen). Lleva consigo la mutación del consejo anterior.

3) EN SENTIDO PROPIO, significa el dolor y retractación de *un acto malo realizado,* por las consecuencias funestas que ha acarreado al culpable (v.gr., la cárcel o el deshonor).

4) EN SENTIDO TEOLÓGICO, significa el dolor espiritual del pecado cometido en cuanto ofensa de Dios. Y, en este sentido teológico, todavía puede considerarse la penitencia como *hábito* y como *acto.* Y así:

a) *Como hábito,* puede definirse *aquella virtud por la que el hombre se arrepiente del pecado cometido en cuanto que es ofensa de Dios, con propósito de enmienda.* O también: *el hábito que inclina a reparar la injuria inferida a Dios por el pecado* (Billuart).

b) *Como acto,* la define Santo Tomás *como el dolor moderado de los pecados pasados, en cuanto son ofensa de Dios, con intención de hacerlos desaparecer* (III,85,1). Se dice dolor *moderado* no en el sentido de dolor mediocre, sino según la recta razón, que le impide desbordarse hacia la desesperación. Se trata de un dolor lleno de esperanza en el perdón y con el propósito firme de enmienda y reparación.

El que ofrece a Dios actos penosos en reparación de sus pecados, se dice que hace *penitencia,* que lleva una vida *penitente,* etc.

5) EN SENTIDO TEOLÓGICO ESTRICTÍSIMO, la palabra *penitencia* designa uno de los siete sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesu-

cristo, como «segunda tabla después del naufragio» por el pecado personal. También se designa con la palabra *penitencia* la satisfacción sacramental que impone el confesor al penitente.

ARTICULO II

Naturaleza

178. Vamos a precisar la naturaleza íntima de la virtud de la penitencia en una serie de conclusiones escalonadas, siguiendo las huellas del Angélico Doctor.

Conclusión 1.ª La penitencia consiste, esencial y principalmente, en el dolor y arrepentimiento de los pecados, no en el simple cambio de vida o mutación del consejo anterior. (De fe divina, expresamente definida.)

Esta conclusión se opone directamente a los reformadores protestantes. Como es sabido, según los protestantes, la penitencia no mira al pasado para dolerse de los pecados cometidos y expiarlos, sino únicamente al futuro. Lo único que vale —afirma Lutero— es una *vida nueva*, el cambio de parecer y de propósito. El dolor de los pecados pasados ni siquiera es posible, dada la corrupción *sustancial* de la naturaleza humana por el pecado original. Ante el pecado pasado sólo cabe un sentimiento de *terror* por la inevitable condenación a que conduce de suyo, si bien hay que neutralizar ese terror por la fe en Jesucristo —no la fe teológica, sino una especie de *fiducia* o confianza instintiva y ciega—, que con su sangre *cubre* nuestros pecados (sin destruirlos) y hace que no se nos imputen.

Nuestra conclusión recoge la doctrina católica, expresamente definida por el concilio de Trento. He aquí los lugares teológicos que la prueban:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Recogemos tan sólo algunos textos del todo claros y explícitos:

«El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito. Tú, ¡oh Dios!, no desdeñes un corazón contrito y humillado» (Ps 50,19).

«Dice Yavé: Convertíos a mí de todo corazón, en ayuno, en llanto y en gemido. Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yavé, vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande su misericordia y se arrepiente de castigar» (Ioel 2,12-13).

«Arrepentíos, porque se acerca el reino de Dios» (Mt 4,17).

«Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí las principales declaraciones dogmáticas del concilio de Trento contra los protestantes:

«Declara, pues, el santo concilio que esta contrición no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito e iniciación de una nueva vida, *sino también el aborrecimiento de la vieja*, conforme a aquello de Ezequiel (18,31): *Arrojad de vosotros todas vuestras iniquidades en que habéis prevaricado y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo»* (D 897).

«Si alguno... dijere que sólo hay dos partes en la penitencia, a saber, los terrores que agitan la conciencia conocido el pecado y la fe concebida del Evangelio o de la absolución, por la que uno cree que sus pecados le son perdonados por causa de Cristo, sea anatema» (D 914).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La da Santo Tomás en el siguiente texto, modelo de precisión y exactitud:

«Es imposible que un pecado mortal actual pueda perdonarse sin la penitencia, entendida la penitencia como virtud. Porque, siendo el pecado una ofensa contra Dios, Dios perdona el pecado de la misma manera que la ofensa cometida contra El.

Ahora bien: la ofensa se opone directamente a la gracia; se dice que uno está ofendido de otro cuando le excluye de su favor. Pero, como ya vimos en otro lugar, entre la gracia divina y la humana hay esta diferencia: que la gracia del hombre *no causa* la bondad, sino que la presupone —verdadera o aparente— en el hombre grato; la gracia de Dios, en cambio, *causa* la bondad en el hombre agraciado por El, porque la buena voluntad de Dios, que se significa con el nombre de gracia, es causa del bien creado. Por lo cual puede suceder que un hombre perdone la ofensa que otro le infirió aunque éste no se haya arrepentido; pero no puede ocurrir que Dios haga lo mismo, pues la ofensa de un pecado mortal nace de que la voluntad del hombre se aparta de Dios y se convierte a una criatura. Por lo cual, para la remisión de la ofensa divina es preciso que la voluntad humana de tal manera se cambie, que se ordene de nuevo a Dios *con detestación de la susodicha conversión a la criatura y con propósito de la enmienda*. Esto es lo que pertenece a la esencia de la penitencia considerada como virtud. Y por eso *es imposible que se le perdone a alguno el pecado sin la virtud de la penitencia»* [1].

A continuación explica Santo Tomás, citando a San Gregorio, que Cristo *cambió interiormente la voluntad* de los pecadores que perdo-

[1] III,86,2. Como se advierte claramente por el contexto, se trata de una imposibilidad *absoluta*, que no podría ser superada ni siquiera por la omnipotencia misma de Dios, ya que es absurdo y contradictorio que un hombre sea, a la vez, pecador y justo, amigo y enemigo de Dios. Y tal ocurriría si Dios perdonara a un pecador sin que éste se arrepintiera de sus pecados: estaría, a la vez, de frente y de espaldas a Dios, lo que es completamente absurdo.

nó en el Evangelio (Magdalena, la adúltera, etc.), ya que, sin ese cambio interior por el arrepentimiento de los pecados *actuales*, ni siquiera el bautismo puede borrarlos [2].

Corolario. De todo esto se desprende que la penitencia, considerada como virtud y en su pleno y total sentido, contiene varios actos:

a) *El odio o detestación del pecado*, por el que quisiéramos sinceramente no haberlo cometido.

b) *La voluntad de destruirlo en nosotros* empleando los medios conocidos como necesarios, o sea, el sacramento de la penitencia, para el que conozca su institución por Cristo como medio necesario para la absolución de los pecados, o el acto de perfecta contrición bajo el influjo de una gracia actual, para el que desconozca la economía sacramentaria (v.gr., los paganos o infieles).

c) *La voluntad de satisfacer a Dios* por los pecados cometidos, porque las ofensas o injurias inferidas a alguien deben repararse por una satisfacción prestada libremente.

d) *El propósito sincero de nunca más pecar*, que va implícito en todo verdadero arrepentimiento, pero que conviene actuarlo expresamente para arraigarlo más y más en el alma.

Conclusión 2.ª La penitencia es una virtud especial relacionada con la justicia conmutativa como parte potencial de la misma. (Doctrina común en teología.)

Esta conclusión contiene varias afirmaciones, que vamos a examinar por separado recorriendo todos sus términos.

LA PENITENCIA entendida como dolor de los pecados, en cuanto son ofensa de Dios.

ES UNA VIRTUD. Los protestantes lo negaron. Según ellos, la penitencia, tal como la entienden los católicos, lejos de ser virtud, constituye una verdadera inmoralidad, ya que atribuye a los actos humanos de arrepentimiento y propósito la causa de la justificación del pecador, que sólo puede obtenerse por la *fiducia* en los méritos de Cristo. Contra ellos, el concilio de Trento definió expresamente que la penitencia es una verdadera virtud (D 915; cf. 746 897); y es cosa clara y evidente, si se tiene en cuenta que inclina a un acto bueno y excelente, o sea, a arrepentirse de los pecados en cuanto ofensas de Dios [3].

ESPECIAL. Algunos teólogos antiguos creían que la penitencia no constituía una virtud especial distinta de las demás, sino que era

[2] Ibid., c et ad 1; cf. 84,5 ad 3.
[3] Cf. III,85,1.

una *condición general* de todas las virtudes —en cuanto que rechaza el pecado contrario a ellas—, de manera parecida a como la rectitud moral afecta a todas las virtudes, sin identificarse con ninguna de ellas. Pero Santo Tomás, a quien siguen la casi totalidad de los teólogos, pone de manifiesto que «en la penitencia se encuentra una razón *especial* de acto laudable, esto es, el esfuerzo por reparar el pecado pasado en cuanto ofensa de Dios; lo cual no pertenece a ninguna otra virtud. De donde se deduce que la penitencia es una virtud especial» [4].

RELACIONADA CON LA JUSTICIA, porque es evidente que la reparación de una injuria es acto de justicia, por el que se restablece la igualdad entre el ofendido y el ofensor.

CONMUTATIVA. La razón es porque la injuria que uno comete contra otro, rompe la igualdad que entre ambos debe reinar; su reparación, por tanto, debe pertenecer a aquella parte de la justicia que regula las relaciones de unos para con otros, es decir, a la justicia conmutativa. Y como la penitencia pretende reparar la injuria hecha a Dios por el hombre, viene a ser, en las relaciones para con Dios, lo que la justicia conmutativa en las de un hombre para con otro [5].

COMO PARTE POTENCIAL DE LA MISMA. Como es sabido, constituyen las partes potenciales de una virtud cardinal aquellas virtudes derivadas que no realizan íntegramente las condiciones que exige y reúne la cardinal correspondiente. Ahora bien: es evidente que a la virtud de la penitencia le falta una de las tres condiciones esenciales de la justicia perfecta (conmutativa, distributiva y legal), a saber, la *igualdad estricta* entre lo debido y lo que se da. Es imposible, en efecto, que la reparación que el hombre ofrezca a Dios en satisfacción de la ofensa que le infirió con sus pecados pueda igualar jamás la magnitud de la injuria, que es en cierto modo *infinita*, por razón de la distancia infinita que existe entre el hombre y Dios. Esa reparación penitencial realiza las otras dos condiciones de la justicia perfecta *(alteridad* y *débito estricto)*, pero le falta la debida *igualdad* entre la ofensa y reparación, y por eso constituye una virtud imperfecta, derivada o *potencial* de la justicia conmutativa (cf. ad 2).

Conclusión 3.ª El objeto material de la penitencia lo constituyen todos los pecados graves o leves cometidos personalmente. (Doctrina común en teología.)

Expliquemos un poco cada uno de los términos de la conclusión.

EL OBJETO MATERIAL, o sea, la materia sobre la que versa la virtud.

[4] III,85,2.
[5] III,85,3 c et ad 3.

De la penitencia considerada como virtud y como parte del sacramento del mismo nombre.

Lo constituyen todos los pecados. Como explica Santo Tomás, los pecados constituyen el objeto material de la penitencia, no en cuanto intentados —lo que sería absurdo y sacrilego—, sino en cuanto detestados y abolidos. Lo cual significa que los pecados constituyen únicamente la materia *remota* de la virtud de la penitencia (materia *rechazable);* no la próxima, que está constituida por los actos del penitente rechazando sus pecados, o sea, por el arrepentimiento y la satisfacción de los mismos[6].

Graves o leves. Primaria y principalmente, la penitencia recae sobre el pecado *mortal*, que es el único que realiza en toda su plenitud y perfección la noción misma de pecado, porque sólo el pecado mortal aparta totalmente al hombre de Dios y le hace enemigo suyo. Sólo en el pecado mortal se da en toda su plenitud la *injuria* contra Dios, lesionando sus derechos de supremo dueño y legislador al usar de uno mismo o de las criaturas *contra* el orden impuesto por El. El pecado venial, como pecado que es, desagrada también a Dios y entibia las amorosas relaciones entre El y el alma vivificada por la gracia; pero no constituye una verdadera *injuria* en todo el rigor de la palabra ni va propiamente *contra* la ley divina, sino que se coloca *al margen* de la misma, sin contrariarla directamente. Es una *desviación* del camino recto que conduce a Dios, pero no un *apartamiento total* de él volviendo las espaldas a Dios. Ahora bien: como la penitencia tiene propiamente por objeto restablecer la amistad del hombre con Dios, haciendo que el hombre se convierta de enemigo en amigo al borrar la injuria cometida *contra* El, es evidente que se refiere en primer lugar al pecado *mortal*, en el cual se dan primaria y principalmente los desórdenes que la penitencia trata de remediar. Los pecados veniales caen también dentro del ámbito de la penitencia, pero sólo en segundo lugar[7].

A esta doctrina tenemos que añadir lo siguiente:

1.º Las llamadas *imperfecciones* caen o no bajo el ámbito de la penitencia según la clase y el concepto que se tenga de las mismas. Cabe distinguir una triple imperfección:

a) *Meramente negativa*, o sea, la carencia de una perfección *posible* en el sujeto. En este sentido, todo acto del hombre es imperfecto, por muy bueno que sea en sí mismo. No es objeto de penitencia, como es obvio.

b) *Absolutamente privativa*, o sea, la carencia de una perfección *debida a título de necesidad*, que el sujeto no posee por culpa suya. Es objeto de penitencia, puesto que constituye un pecado, al menos venial.

[6] III,84,2.
[7] Cf. III,84,2 ad 3.

c) *Relativamente privativa* o sea, la carencia de una perfección *debida a título de conveniencia.* Son las llamadas *imperfecciones* por los maestros de la vida espiritual, y tienen lugar cuando se realiza un acto *bueno y meritorio* con menos fervor del que se hubiera podido tener. No constituyen propiamente objeto de penitencia, porque no importan razón de pecado —y en esto se distinguen del pecado venial, por muy pequeño que sea—, ya que, de suyo, son actos buenos y meritorios (aunque imperfectos), como quiera que no se da medio entre el bien y el mal.

No vale la distinción de Lugo, quien afirma que, aunque las imperfecciones no sean malas, disponen indirecta y remotamente al pecado, y en este sentido son objeto de penitencia. Se niega este supuesto, porque la imperfección, por su propia naturaleza, es un acto bueno y meritorio (aunque imperfecto), que, por lo mismo, no dispone al pecado, sino a la gracia, aunque no a una gracia tan abundante como la que se hubiera obtenido con un acto bueno no imperfecto; ni aparta de Dios, sino que conduce a El, aunque más lentamente. No es lo mismo *indisponer* que *disponer menos*, ni *apartar* que *aproximar menos.* Lo cual no obsta para que los maestros de la vida espiritual exhorten con mucha razón a evitar y aborrecer las imperfecciones; aunque ese aborrecimiento no procede de la virtud de la penitencia, sino del fervor de la caridad, que nos empuja a «aspirar a los mejores dones» y a seguir «el camino mejor», como dice el apóstol San Pablo (1 Cor 12,31).

2.º *Los pecados ya perdonados*, tanto mortales como veniales, son también objeto de penitencia, porque permanecen en su ser *objetivo* como pasados (y, en cierto sentido, incluso *subjetivamente* en sus causas y efectos), y, por tanto, pueden ser aborrecidos y reparados por la penitencia. Por eso dice el salmista: *«Lávame más y más* de mi iniquidad» (Ps 50,4).

3.º *La pena debida por los pecados* puede ser también objeto de penitencia, porque es efecto del pecado. Por tanto, al aborrecer la pena, puede aborrecerse el pecado mismo como la causa en el efecto; y la intención de destruir la pena por la satisfacción penitencial equivale a la intención de destruir el pecado en sus efectos.

COMETIDOS PERSONALMENTE. Por falta de esta condición no constituyen materia de la penitencia el pecado *original,* ni el *material,* ni el *futuro*, ni el *ajeno:*

a) *No el original*, porque no lo cometimos personalmente ni por propia voluntad, a no ser en cuanto que la voluntad de Adán es tenida como nuestra, según la expresión de San Pablo: *En el cual todos hemos pecado* (Rom 5,12). Cabe, sin embargo, cierta penitencia del pecado original, si tomamos la palabra *penitencia* en sentido amplio, o sea, como sinónima de detestación de cualquier cosa pasada (84,2 ad 3).

b) *Ni el pecado material*, o sea, la acción objetivamente mala que

se *comete involuntariamente* o sin advertir poco ni mucho su malicia, porque no constituye propiamente ofensa de Dios, y no necesita, por tanto, ser reparada por la dolorosa conversión de la voluntad.

c) *Ni el pecado futuro*, porque no se ha cometido todavía, y, por tanto, no se ha producido el desorden de la voluntad que la penitencia ha de enderezar. Otra cosa sería si el pecado futuro se *deseara* actualmente, porque en este caso el pecado está ya cometido en el corazón.

Sin embargo, con relación al *tiempo* futuro —más que con relación al *pecado* futuro—, o sea, acerca de los pecados posibles en tiempo futuro, se da el acto secundario de la penitencia, que es el propósito de no volver jamás a pecar.

d) *Ni el pecado ajeno*, porque no somos nosotros responsables del mismo —a no ser por razón del escándalo, que es pecado propio—, y no podemos borrarlo con nuestro arrepentimiento. Podemos y debemos por *caridad* rogar a Dios que perdone los pecados del prójimo; pero no está en nuestra mano conseguir que el pecador se arrepienta de ellos, que es la condición indispensable para hacerlos desaparecer.

Conclusión 4.ª El objeto formal de la penitencia es la reparación del derecho divino, violado por la culpa. (Doctrina común.)

La razón es porque la penitencia considera todos los pecados —que constituyen, como acabamos de ver, su objeto *material*— bajo un aspecto *único*, o sea, en cuanto son una *injuria* cometida contra Dios. Todos los demás aspectos que se pueden distinguir en el pecado caen bajo el dominio de otras virtudes, que no tienen como finalidad propia y específica borrar o reparar la *injuria* cometida contra Dios. Este aspecto pertenece exclusivamente a la penitencia y es el único en que se fija; luego él constituye el objeto *formal* y propio de la penitencia (objeto formal *quod)*.

De donde se desprende, como corolario inevitable, que, entre los múltiples actos de la virtud de la penitencia (contrición, confesión, reparación), el más importante y esencial es la *contrición* del corazón, porque con ella se ofrece a Dios la máxima *reparación* o *satisfacción* de que el hombre es capaz. Por la contrición, el hombre rompe su pecaminosa adhesión a la criatura y se convierte de nuevo a Dios, devolviéndole sus derechos supremos de creador y legislador, conculcados por el pecado. Esta doctrina fue proclamada expresamente por el concilio de Trento contra los errores protestantes (D 897).

Conclusión 5.ª El motivo formal de la penitencia es la especial bondad que se encuentra en la reparación de la ofensa inferida a Dios por el pecado. (Doctrina común.)

Como la virtud se ordena al bien, allí donde hay una especial razón de bien hay un especial *motivo* de virtud. Es evidente que repa-

rar la ofensa inferida a Dios por el pecado es una cosa buena y honesta, que no cae bajo el ámbito de ninguna otra virtud fuera de la penitencia. Este es el *motivo* que impulsa o mueve a la penitencia a realizar sus actos. Dicho en fórmula técnica, éste es su objeto formal *quo*.

ARTICULO III

Sobrenaturalidad

179. Vamos a examinar en este artículo una cuestión de gran importancia y transcendencia en teología dogmática: la estricta *sobrenaturalidad* de la virtud de la penitencia, de suerte que toda penitencia puramente *natural* de los pecados cometidos es totalmente insuficiente e inválida para obtener el perdón de los pecados y la infusión de la divina gracia.

Para proceder con mayor claridad y precisión, expondremos la doctrina católica en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Arrepentirse de las malas acciones realizadas es de orden y de derecho natural. Por lo mismo, el hombre puede conocer, por la sola razón natural, la obligación de arrepentirse de sus malas obras y puede arrepentirse de las mismas con su voluntad natural, si bien este arrepentimiento puramente natural es del todo insuficiente para obtener de Dios el perdón de los pecados. (Doctrina cierta en teología; de fe en su última parte.)

Esta conclusión es clara, si se tiene en cuenta que por la simple razón natural, sin necesidad de las luces de la fe, puede el hombre distinguir entre lo que es moralmente bueno o malo, o sea entre lo que está conforme o disconforme con la recta razón. Puede conocer también que es obligatorio hacer el bien y evitar el mal. Puede, asimismo, conocer naturalmente la existencia de Dios y la necesidad de darle culto; y puede advertir claramente que algunas acciones son contrarias al culto debido a Dios (v.gr., por la insubordinación o irreligiosidad que encierren), y, por lo mismo, le injurian, violando sus derechos divinos. De todo esto se puede inferir fácilmente que estas injurias a Dios, como malas que son, hay que evitarlas; y, si se han cometido ya, es preciso repararlas por el arrepentimiento, que es como cierta fuga o huida del mal, y por la expiación dolorosa, que equivale a cierta reparación por la complacencia habida en el acto pecaminoso [1].

Como todas estas cosas puede conocerlas el hombre con su simple razón natural, puede también desear con la voluntad natural el

[1] Cf. III,84,7 c et ad 1; *In* 4 *Sent.* dist.14 q.1 a.1 q.ª3 ad 4; dist.22 q.2 a.3 q.ª1 ad 1 et 2.

arrepentimiento y reparación de sus desórdenes y esforzarse por conseguirlo.

Claro está que este arrepentimiento y penitencia meramente natural, aunque constituya un acto naturalmente honesto y laudable, de ninguna manera puede bastar para obtener de Dios el perdón y remisión de los pecados, que lleva consigo, inseparablemente, la infusión de la gracia santificante. Como veremos en la siguiente conclusión, es doctrina de fe que, sin el auxilio de la *gracia actual*, el hombre no puede arrepentirse eficazmente de sus pecados y atraerse la gracia santificante, ya que el orden sobrenatural supera infinitamente al natural, y no hay en éste ninguna exigencia ni la más mínima disposición que lo reclame o exija en modo alguno. Por eso el arrepentimiento y la penitencia puramente natural no tiene carácter o razón alguna de *virtud*, sino únicamente de cierto *movimiento laudable*, pero inferior a todo género de virtud.

Conclusión 2.ª El hombre caído no puede, por sus propias fuerzas y sin el auxilio sobrenatural de la gracia, realizar un acto eficaz de penitencia que le justifique ante Dios. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos en los que se nos dice o insinúa claramente que la justificación del pecador es obra *exclusiva* de Dios, sin que tengan valor alguno en orden a la misma las obras puramente naturales que realice el pecador. Véanse, entre otros muchos, los siguientes: Ps 84,5; Ier 31,18ss; Ez 11,19; Act 5,31; Phil 2,13; 2 Tim 2,25ss.

2.ª El magisterio de la Iglesia. La Iglesia católica ha definido expresamente las siguientes cuatro verdades, que recogen la doctrina enseñada en la conclusión:

a) *El hombre caído no puede convertirse a Dios y hacer penitencia sin un auxilio especial de Dios.* Fue definido por el concilio Arausicano II (D 177ss) contra los semipelagianos y por el de Trento (D 813) contra los protestantes.

b) *Al hombre caído no le compete parte alguna, según sus fuerzas naturales, en su preparación para la justificación.* Fue definido por los indicados concilios en los lugares citados.

c) *La justificación misma y el acto peculiar de contrición que justifica al pecador es totalmente obra de la gracia.* Consta expresamente por las definiciones de los dos indicados concilios (cf. D 179ss; 811ss).

d) *El acto de atrición, que prepara para la justificación, y el acto de contrición, que justifica al pecador, son esencialmente sobrenaturales.* Fue definido también expresamente por los indicados concilios (cf. D 198 899 915).

3.ª La razón teológica. Es una consecuencia clarísima e in-

evitable de la transcendencia soberana del orden sobrenatural. Todas cuantas obras buenas pueda realizar el hombre con sus propias fuerzas *naturales*, no rebasarán jamás el orden y plano puramente *natural*, por muy sublimes y heroicas que sean. Ahora bien: si con alguna de esas obras naturales pudiera el hombre alcanzar su justificación *sobrenatural*, se seguiría el absurdo de que el orden *sobrenatural* habría sido exigido o alcanzado por el orden *natural*, lo cual envuelve manifiesta contradicción, porque en este caso el orden sobrenatural habría dejado de ser *sobre-natural*. No ya como *exigencia*, pero ni siquiera como simple *disposición* próxima o remota, podrá conducir jamás lo natural a lo sobrenatural. Para alcanzar el orden sobrenatural es absolutamente indispensable una previa moción divina *sobrenatural*, que recibe en teología el nombre de *gracia actual* [2].

Corolario. De donde se desprende que el que está en pecado mortal jamás podrá salir de su desventurado estado —que equivale virtualmente a la condenación eterna— sin que Dios le conceda previamente, de una manera absolutamente *gratuita*, la gracia sobrenatural del arrepentimiento. No se arrepiente el que quiere, sino el que Dios misericordiosamente quiere que se arrepienta. El único recurso que le queda al pecador es *pedir* a Dios que le conceda misericordiosamente esa gracia del arrepentimiento sobrenatural, a la que no tiene derecho alguno y que jamás podría alcanzar por sus propias fuerzas. Por eso decía San Alfonso de Ligorio que el pecador que ora se salva y el que no ora se condena; aunque caben excepciones en la segunda parte de esta afirmación en virtud de la misericordia infinita de Dios, que puede conceder, si quiere, la gracia del arrepentimiento incluso al pecador que no se la pida. La gracia *suficiente* para orar no la niega Dios jamás a ningún pecador que quiera hacerlo.

Conclusión 3.ª La penitencia es una virtud esencialmente sobrenatural e infusa, no una virtud natural o adquirida que obra bajo el influjo sobrenatural de las virtudes teologales. (Cierta en teología.)

Hay que distinguir cuidadosamente entre la penitencia como *acto* y la penitencia como *virtud*. Como *acto* no requiere necesariamente la previa infusión de una virtud o hábito sobrenatural; basta, sencillamente, el previo empuje de una gracia sobrenatural *actual* —la gracia del arrepentimiento—, como ocurre en la justificación del *pecador*. Pero los actos de penitencia realizado por el *justo*, o sea, por el que está ya en posesión de la gracia santificante y de todos los hábitos o virtudes infusas inseparables de la misma gracia, proceden de la virtud de la penitencia esencialmente sobrenatural o infusa, no de una penitencia natural o adquirida influenciada sobrenaturalmente por las virtudes teologales.

[2] Cf. I-II,109,6-7; y *Contra gent.* 3,158.161, donde explica ampliamente el Doctor Angélico la doctrina católica que acabamos de resumir.

Que para la justificación del pecador se requiera el previo empuje sobrenatural del Espíritu Santo, es una verdad de fe expresamente definida por el concilio de Trento. He aquí el texto de la declaración dogmática:

«Si alguno dijere que, sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, puede el hombre creer, esperar y amar o *arrepentirse* como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema» (D 813).

Es claro, pues, que para la justificación del pecador no se requiere más que la inspiración y el auxilio del Espíritu Santo (gracia actual del arrepentimiento). Pero, una vez en posesión de la gracia y de las virtudes infusas, los actos de penitencia que realice el justo en expiación de sus antiguos pecados proceden ya de un *hábito infuso* esencialmente sobrenatural, o sea, de la virtud infusa de la penitencia. La razón es porque *todos* los actos sobrenaturales que realiza el justo proceden inmediatamente de sus hábitos sobrenaturales (virtudes infusas) bajo la moción de una gracia actual. Luego también los actos sobrenaturales de penitencia, ya que sería absurdo y arbitrario establecer una excepción para esos actos, que no consta en ninguna parte ni hay razón alguna para establecerla.

Por otra parte, en el texto del concilio de Trento que acabamos de citar no se dice que el acto de la penitencia sea sobrenatural únicamente por la dirección de las virtudes teologales o por el imperio de la caridad, como dijeron algunos teólogos en pos de Vázquez, sino que se emite bajo el auxilio de Dios no de otra manera que como se emiten los mismos actos de fe, esperanza y caridad, o sea, *directamente por el auxilio de Dios* y no por el consorcio o empuje de las virtudes teologales. Por lo demás, el imperio de la caridad no puede cambiar la naturaleza del acto de la penitencia o hacer que sea sobrenatural en su razón de penitencia, porque el imperio de una virtud sobre otra no mira ni influye en la naturaleza misma u objeto propio de la virtud subordinada —que le es propio e inalterable—, sino que hace únicamente que la virtud subordinada alcance, por razón del imperio, el fin superior que constituye el objeto propio de la virtud imperante. Y así, p.ej., un acto de humildad *realizado por amor a Dios* no deja de ser un acto sustancialmente de humildad (virtud subordinada), aunque alcance también la excelencia del amor de Dios en virtud del empuje de la caridad imperante [3].

La virtud infusa de la caridad es utilizada por el alma justa no para alcanzar la gracia de la justificación (que ya posee), sino para dolerse más y más de sus pecados pasados, para arrepentirse de los pecados veniales que vaya cometiendo, para guardar el propósito de nunca más pecar y para satisfacer con sus obras penales el reato de pena temporal debida por sus pecados veniales actuales o por los de la vida pasada (mortales o veniales) ya perdonados por la contrición o absolución sacramental.

[3] Cf. III,85,5; I-II,51,4; 63,2.

ARTICULO IV

Sujeto

Como es sabido, el sujeto de una virtud puede ser *próximo* y *remoto*. Sujeto *próximo* es la potencia o *facultad* donde reside la virtud considerada como hábito. Sujeto remoto es la *persona* que posee esa virtud. Vamos a señalar los correspondientes a la virtud de la penitencia.

A) Sujeto próximo

Conclusión. El sujeto de la virtud de la penitencia es la voluntad.

180. He aquí el razonamiento de Santo Tomás para demostrarlo:

«La penitencia se puede tomar en dos sentidos. Primero, como *pasión*. Y así, siendo una especie de tristeza, reside en el apetito concupiscible como en su propio sujeto.

Segundo, en cuanto *virtud*. Y así es una especie de justicia, como ya dijimos. Pero la justicia tiene por sujeto el apetito racional, que es la voluntad. Luego la penitencia en cuanto virtud reside en la voluntad como en su propio sujeto. Y su acto propio es el propósito de ofrecer reparaciones a Dios por las faltas cometidas contra El» [1].

De esta doctrina se deduce que el dolor penitencial por los pecados cometidos no es menester que sea *sensible;* es más bien un dolor *espiritual*, ya que procede directamente de la voluntad, si bien puede ocurrir que ese dolor *espiritual* refluya sobre la sensibilidad en virtud de las estrechas relaciones entre el alma y el cuerpo y de su íntima y mutua influencia. Pero, en realidad, el que, bajo la influencia de la gracia, *quiere* sinceramente arrepentirse de sus pecados por ser ofensas contra Dios, ya posee el verdadero arrepentimiento de contrición aunque no experimente emoción alguna sensible.

B) Sujeto remoto

181. Es fácil determinarlo, si tenemos en cuenta que la virtud de la penitencia se ordena a reparar la injuria personal cometida contra Dios mediante el dolor y arrepentimiento del pecado. De donde se sigue inmediatamente que sólo pueden poseer la virtud de la penitencia quienes son capaces de pecar y de arrepentirse del pecado. Y así:

[1] III,85,4.

a) No la tuvo ni pudo tenerla Nuestro Señor Jesucristo, porque su alma santísima era absoluta e intrínsecamente impecable en virtud de su unión hipostática con el Verbo de Dios.

b) No la tuvo como *acto* la Virgen María, quien, en virtud de un privilegio especial de Dios, no cometió jamás el más pequeño pecado venial (D 833). Pero, siendo este privilegio completamente *extrínseco* a su condición de criatura humana defectible, muchos teólogos —contradiciéndolo otros— dicen que pudo tener, y tuvo de hecho, la penitencia como *virtud* infusa.

c) No la tuvieron los ángeles buenos antes de su prueba, porque, aunque podían pecar, y muchos de ellos pecaron de hecho, no podían arrepentirse de su pecado, ya que el pecado angélico es, por su propia naturaleza, *irremisible*, en cuanto que su voluntad se fija de una manera inmóvil en el objeto libremente elegido, quedando como *fosilizada* en él. Por esta misma razón, tampoco la tienen actualmente los ángeles buenos ni malos [2].

d) No la tienen tampoco los bienaventurados del cielo ni los condenados del infierno. Los primeros, porque, en virtud de la visión beatífica, son intrínsecamente impecables y, por lo mismo, para nada la necesitan. Sin embargo —advierte Santo Tomás—, permanece en ellos de algún modo la virtud de la penitencia —como virtud que es, dependiente de la justicia—, aunque no para arrepentirse de los pecados, sino para dar gracias a Dios por su misericordia en habérselos perdonado [3].

Los condenados no la tienen en cuanto *virtud*, porque su obstinación en el pecado y su estado de condenación les impiden en absoluto el arrepentimiento, aparte de que no hay en ellos ninguna virtud ni don sobrenatural alguno. Cabe en ellos, lo mismo que en los demonios, cierta penitencia como *pasión*, o sea, cierta tristeza y detestación del mal que les ha acarreado la condenación, pero sin ningún movimiento virtuoso de arrepentimiento de la culpa en cuanto ofensa de Dios [4].

e) La tuvieron como virtud infusa Adán y Eva en el estado de justicia original, porque, aunque entonces eran inocentes, podían pecar y arrepentirse de sus pecados, como de hecho ocurrió [5].

f) La tienen propiamente las almas del purgatorio, porque se hallan en estado de vía extraterrena y se duelen intensísimamente de los pecados cometidos, en expiación de los cuales ofrecen gustosas a Dios sus grandes dolores purificativos.

g) La tienen todos los justos en gracia, incluso los inocentes y los niños recién bautizados, porque todos ellos han pecado o pueden pecar, y todos pueden, con la gracia de Dios, arrepentirse de sus pecados.

[2] Cf. *Suppl.* 16,3.
[3] Cf. *Suppl.* 16,2.
[4] Cf. III,86,1; *Suppl.* 16,3 c et ad 1.2 et 3.
[5] Cf. I,95,3.

b) No la tienen como *hábito infuso* los no bautizados o los que están en pecado mortal; pero pueden tenerla como *acto* bajo el influjo de una gracia actual, que tiene por objeto precisamente empujarles al arrepentimiento sobrenatural de sus pecados.

ARTICULO V

Excelencia

182. Aunque no sea la mayor de todas las virtudes, sin embargo, la virtud sobrenatural de la penitencia es muy excelente en sí misma y con relación a las demás. Vamos a examinar esta cuestión desde cuatro puntos de vista diferentes: por razón de la *dignidad, prioridad, necesidad* y *universalidad* de esa virtud [1].

a) **Por razón de su dignidad o perfección.**

Desde este punto de vista hay que decir lo siguiente:

1.º POR SU OBJETO MATERIAL, que es la huida y destrucción del pecado personal, la virtud de la penitencia es la última de las virtudes infusas, inferior a todas las demás. Porque todas las demás inclinan al bien sin presuponer el pecado en el que las posee, mientras que la penitencia presupone el pecado, o al menos, la posibilidad de pecar.

2.º POR SU OBJETO FORMAL, que es la reparación del derecho divino violado por la culpa, es inferior a las virtudes teologales; pero es superior a todas las virtudes *morales*, exceptuadas la religión y la prudencia.

a) Es inferior a las *teologales*, porque éstas tienen por objeto inmediato al mismo Dios, mientras que la penitencia se refiere a algo extrínseco a El, o sea, la reparación del derecho divino lesionado.

b) Es superior a todas las virtudes *morales*, porque éstas no se refieren a Dios ni a algo relacionado directamente con El, sino sólo a los *medios* para mejor cumplir las teologales. Se exceptúa la religión, que se refiere al *culto* positivo de Dios, y, por lo mismo, es más excelente que la penitencia, que supone ya el pecado [2], y la virtud sobrenatural de la *prudencia*, que, como auriga de todas las virtudes, ha de regir y gobernar los actos de todas ellas, incluso los de la penitencia [3].

[1] Cf. DORONZO, *De poenitentia* t.1 (Milwaukee 1949) p.455ss.
[2] Cf. II-II,81,6.
[3] Cf. II-II,123,12; I-II,61,2 c et ad 1.

b) Por razón de su prioridad.

Santo Tomás dedica expresamente un artículo a dilucidar esta cuestión. He aquí sus propias palabras, a las que añadimos entre paréntesis algunas pequeñas glosas en gracia a los no versados en teología:

«No es posible establecer un orden *temporal* entre las virtudes consideradas como hábitos, pues estando todas ellas en conexión (entre sí y con la gracia santificante), todas empiezan a existir al mismo tiempo en el alma (o sea, en el momento de infundirse la gracia al justificarse el pecador). Se dice, sin embargo, que una de ellas es anterior a otra según una prioridad de *naturaleza*, fundada en el orden de los actos, por cuanto el acto de una virtud presupone el de otra.

Según esto, pueden existir actos laudables anteriores, incluso temporalmente, al acto y hábito de la penitencia, como los actos de fe y esperanza informes y el acto de temor servil. Mas el acto y el hábito de la caridad (que son inseparables de la gracia santificante) existen al mismo tiempo que el acto y el hábito de la penitencia y el hábito de las demás virtudes (porque todas se infunden a la vez, juntamente con la gracia). En la justificación del pecador son simultáneos el movimiento del libre albedrío hacia Dios, que es un acto de fe informado por la caridad, y el movimiento del libre albedrío contra el pecado, el cual es acto de la penitencia. Pero, de estos dos actos, el primero es naturalmente anterior al segundo, puesto que el acto de la virtud de la penitencia, en contra del pecado, procede del amor de Dios; de donde el primer acto es razón y causa del segundo. Así, pues, la penitencia no es, absolutamente hablando, la primera de las virtudes ni con prioridad de tiempo ni con prioridad de naturaleza, puesto que, según prioridad de naturaleza, las virtudes teologales son anteriores a ella.

Sin embargo, bajo cierto aspecto, la penitencia es *temporalmente* anterior a las demás virtudes, en cuanto que su acto es el primero que se da en la justificación del pecador. Pero, según la prioridad de *naturaleza*, las otras virtudes son anteriores, como lo que existe de por sí es anterior a lo que sólo existe accidentalmente; pues las demás virtudes son necesarias de por sí para la salvación del hombre, mientras que la penitencia sólo lo es suponiendo la existencia del pecado»[4].

Al resolver una dificultad, añade una observación interesante: «La penitencia abre la entrada a las demás virtudes, expulsando el pecado mediante las virtudes de fe y caridad, que son naturalmente anteriores. Mas de tal manera les abre la entrada, que ellas mismas entran a un tiempo con ella, puesto que en la justificación de un pecador, al mismo tiempo que el movimiento del libre albedrío hacia

[4] III,85,6.

Dios y en contra del pecado, se realiza la remisión de la culpa y la infusión de la gracia, a la que acompañan todas las demás virtudes»[5].

c) Por razón de la necesidad.

Esta consideración mira al *fin* y proviene del influjo que la penitencia tiene en la justificación, por la cual se produce la gracia generadora de todas las virtudes.

Como es sabido, el acto de contrición es, según las leyes de la actual economía de la gracia, necesaria y próxima disposición física para la infusión de la gracia y causa eficiente de la destrucción del pecado bajo la razón de ofensa. Los actos de las demás virtudes *morales* no concurren a la producción de tales efectos, sino más bien son consiguientes a la justificación. Y aunque es cierto que los actos de las virtudes *teologales*, especialmente el de la caridad, concurren a la justificación del pecador en cuanto que se prerrequieren para realizar el acto de contrición, el mismo acto de caridad —que sería suficiente para justificar al pecador en el caso de que faltara el acto explícito de contrición— no podría producir la justificación sino en cuanto que contiene virtualmente la contrición reparativa y satisfactiva.

De donde se sigue que el acto de la virtud de la penitencia es el más necesario de todos para la justificación del pecador, o sea, para que un alma en pecado mortal pueda adquirir nuevamente la gracia santificante.

d) Por razón de la universalidad.

En cierto sentido, puede decirse que la penitencia es la más amplia y universal de todas las virtudes en cuanto que por su propia *índole* y por su propio *objeto* recoge, en cierto modo, los caracteres y los objetos de todas las demás virtudes.

a) POR SU PROPIA ÍNDOLE O NATURALEZA, la penitencia se relaciona con todas las demás virtudes. He aquí cómo lo explica Santo Tomás:

«La penitencia, aunque sea una especie de justicia, abarca, en cierto modo, la materia de todas las virtudes. En cuanto justicia del hombre para con Dios, ha de participar algo de las virtudes teologales, que tienen a Dios por objeto. Así, pues, la penitencia incluye la *fe* en la pasión de Cristo, por la cual nos justificamos de nuestros

[5] Ibid., ad 3.

pecados, la *esperanza* del perdón y el odio a los pecados, que es fruto de la *caridad.* —En cuanto virtud moral, participa algo de la *prudencia*, que es directiva de todas las virtudes morales.— Por ser justicia, no sólo posee lo propio de la *justicia*, sino también lo de la *templanza* y de la *fortaleza*, pues los objetos que causan deleite, cuya moderación pertenece a la templanza, y los que ocasionan terror, moderado por la fortaleza, afectan al intercambio propio de la justicia (v.gr., el soldado tiene, por justicia, obligación de mantenerse con fortaleza en el combate). Y, según esto, pertenece a la justicia abstenerse de deleites, que son el objeto de la templanza, y soportar las penalidades, objeto de la fortaleza»[6].

b) POR SU PROPIO OBJETO, que es el pecado en cuanto ofensa de Dios, la penitencia recoge, en cierto modo, los objetos de todas las demás virtudes *por parte de sus actos contrarios*, que son los pecados opuestos. En este sentido, puede considerarse a la penitencia como una virtud general que abarca universalmente la materia de todas las demás virtudes e invade todo el campo de la moralidad en cuanto a su parte privativa. De este género de universalidad carece la misma virtud de la caridad en la parte positiva del campo de la moralidad, ya que únicamente puede *imperar*, pero no realizar elicitivamente, los actos relativos al bien propio de cada virtud[7].

ARTICULO VI

Necesidad

Tratamos de averiguar en este artículo si la penitencia es necesaria para la justificación del pecador y en qué grado o medida.

183. 1. **Prenotando.** Como ya hemos dicho en varias ocasiones, hay que distinguir dos clases de necesidad:

a) NECESIDAD DE MEDIO es aquella que se requiere indispensablemente para obtener un fin (v.gr., el aire para respirar, la gracia para salvarse), de suerte que su omisión, *aun inculpable*, impide en absoluto la consecución de ese fin.

b) NECESIDAD DE PRECEPTO es aquella que se requiere por disposición positiva del legítimo superior (v.gr., es necesario oír misa los domingos y fiestas), pero cuya omisión *inculpable* no comprometería la consecución del fin.

184. 2. **Conclusiones.** Para dilucidar con mayor claridad y precisión esta cuestión transcendental íntimamente re-

[6] III,85,3 ad 4. El paréntesis explicativo es nuestro.
[7] Cf. III,85,2 ad 1.2 et 3.

lacionada con la salvación de las almas, vamos a exponer la doctrina católica en una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª La penitencia es absolutamente necesaria con necesidad de medio para la justificación del pecador adulto, de suerte que no excusa de ella ni siquiera la ignorancia inculpable. (Completamente cierta en teología y próxima a la fe.)

Decimos del pecador *adulto,* porque para la justificación del pecado original no se requiere en los niños ningún acto de penitencia personal, ya que en ellos lo suple todo el sacramento del bautismo. En el adulto, en cambio, se requiere el arrepentimiento previo de *todos* sus pecados, incluso cuando la justificación la obtenga el pecador por medio del bautismo (cf. Act 2,38).

La doctrina de la conclusión fue negada por los reformadores protestantes, quienes afirmaron que la contrición de los pecados hace al hombre hipócrita y más pecador, ya que sólo justifica al pecador la *fiducia* en los méritos de Cristo; pero es una verdad completamente cierta en teología y próxima a la fe. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos en ambos Testamentos. Citamos algunos por vía de ejemplo:

«Volveos y convertíos de vuestros pecados, *y así no serán la causa de vuestra ruina.* Arrojad de sobre vosotros todas las iniquidades que cometéis y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Que no quiero yo la muerte del que muere. *Convertíos y vivid»* (Ez 18,30-32).

«Arrepentíos, porque se acerca el reino de Dios» (Mt 4,17).

«Si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis» (Lc 13,3).

«Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38).

«Arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados» (Act 3,19).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó el concilio de Trento expresamente contra los protestantes. He aquí algunos textos:

«En todo tiempo, la penitencia fue *ciertamente necesaria para alcanzar la gracia y la justicia* a todos los hombres que se hubieran manchado con algún pecado mortal, aun a aquellos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del bautismo, a fin de que, *rechazada y enmendada la perversidad,* detestaran tamaña ofensa de Dios con odio del pecado y dolor de su alma» (D 894; cf. 798 814 897).

«Si alguno dijere que la contrición que se procura por el examen, recuento y detestación de los pecados, por la que se repasan los propios años en amargura del alma (Is 38,15), ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre y fealdad, la pérdida de

la eterna bienaventuranza y el merecimiento de la eterna condenación, junto con el propósito de vida mejor, no es verdadero y provechoso dolor ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador; en fin, que aquella contrición es dolor violentamente arrancado y no libre y voluntario, sea anatema» (D 915).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Sin un movimiento voluntario de *retorno a Dios* es imposible que pueda justificarse el pecador que voluntariamente se apartó de El. Hay en ello una imposibilidad absoluta, como explica Santo Tomás en un texto que hemos recogido más arriba (cf. n.178,1.ª). Por lo mismo, no excusa de la penitencia ni siquiera la ignorancia inculpable, ya que es objetivamente imposible, con ignorancia o sin ella, estar, a la vez, de frente y de espaldas a Dios [1]. En este sentido, el acto de la penitencia es más necesario incluso que el mismo bautismo, ya que éste es necesario con necesidad de medio *por divina institución* de Jesucristo (que hubiera podido disponer las cosas de otra manera), mientras que la penitencia es necesaria con necesidad de medio *por la naturaleza misma de las cosas*, que no admite excepción alguna. Por eso el pecador adulto que recibe el bautismo tiene obligación de *arrepentirse* previamente de sus pecados, sin cuyo arrepentimiento el mismo sacramento de la regeneración sería para él inútil en orden a la infusión de la gracia, aunque le imprimiría el carácter sacramental si tuviera intención de recibirlo.

Conclusión 2.ª Para la justificación del pecador se requiere, de suyo, la penitencia formal; pero en algunos casos (v.gr., por olvido o inadvertencia de los propios pecados) basta la penitencia, contenida en el acto sobrenatural de caridad hacia Dios, el cual justifica en virtud de la penitencia formal, cuyo deseo lleva consigo implícitamente. (Sentencia más probable y común.)

Quiere decir que, para obtener el perdón de sus pecados, el pecador debe, de suyo, arrepentirse de ellos *por un acto formal y explícito de penitencia*, o sea, de perfecta contrición, que es directamente reparativo y satisfactivo de la ofensa inferida a Dios. Pero podría ocurrir que quedara justificado con un acto de penitencia *virtual* (v.gr., haciendo un acto de perfecta caridad, o sea, de amor a Dios sobre todas las cosas, sin acordarse directamente de pedir perdón de sus pecados). La razón es porque el acto de caridad contiene virtualmente el acto de penitencia, no en el sentido de que el acto de caridad sea satisfactivo o compensativo de la ofensa inferida a Dios —lo cual es propio y específico de la penitencia—, sino en cuanto que la caridad es generativa e imperativa del acto propio de la penitencia, y también en cuanto que el acto de amor, como más universal y más fundamental, precontiene en sí, bajo una razón más alta, todo lo que hay en el acto de justicia y en las otras afecciones del apetito racional, y ofrece a Dios, por lo mismo, más que lo que le

[1] Cf. III,84,5; 86,2; 87,1.

ofrece la misma satisfacción penitencial. No parece que pueda negarse la posibilidad de emitir un acto sobrenatural de amor de Dios, bajo el influjo de una gracia actual, estando completamente olvidados de los pecados cometidos (v.gr., en un repentino e inesperado peligro de muerte), y, por lo mismo, sin un acto formal y expreso de penitencia, sino con la sola penitencia virtual contenida en el acto sobrenatural de amor a Dios.

Santo Tomás habla expresamente de la penitencia *virtual* contenida en el acto de caridad hacia Dios y admite la validez de este acto para el perdón del pecado venial y aun del mortal, pero sólo en el caso de haber quedado olvidado este último después de un diligente examen. En los demás casos, o sea, siempre que se advierta o se tenga presente el pecado mortal cometido, se requiere el acto formal de penitencia, o sea, el acto de perfecta contrición[2].

Conclusión 3.ª El acto de penitencia, para el que está en pecado mortal, es necesario también con necesidad de precepto natural y divino. (Sentencia común y cierta en teología.)

Consta claramente, en primer lugar, por los textos de la Sagrada Escritura y del magisterio de la Iglesia que hemos citado en la primera conclusión.

La razón teológica ofrece un argumento muy claro. Las cosas que son necesarias con necesidad de *medio* para la salvación son, por el mismo hecho, necesarias también con necesidad de *precepto*, si se trata de cosas que puedan ser preceptuadas o puedan ser cumplidas por actos voluntarios (cf. II-II,3,2). Lo contrario sería absurdo y contradictorio, ya que el que tiene obligación de alcanzar un fin está obligado también a emplear los medios necesarios para alcanzarlo, sin que se le deje en libertad para rechazarlos. Luego la penitencia, que es medio necesario para la salvación del pecador, le está *preceptuada* por derecho natural y divino[3].

Corolario. De lo dicho hasta aquí se infiere que los principales títulos o fuentes de donde brota la obligación de arrepentirse de los pecados son cuatro:

a) La justicia para con Dios, que obliga a reparar la grave injuria cometida contra El por el pecado. Este es el motivo inmediato, intrínseco y elicitivo del acto de arrepentimiento.

b) La caridad para con Dios, que impulsa a dolerse de la ofensa cometida contra el amigo, procurando pronta reconciliación. Este es el motivo mediato, extrínseco e imperativo, lo mismo que los dos siguientes.

c) La caridad para consigo mismo, que impulsa a procurarnos toda clase de bienes, sobre todo el bien supremo, que es la salvación

[2] Cf. III,87,1.
[3] Cf. III,84,7 c et ad 1.

del alma, imposible de conseguir sin la penitencia de los pecados mortales.

d) LA MISERICORDIA BIEN ORDENADA exige que el hombre remedie por la penitencia las miserias que contrajo al pecar [4].

Conclusión 4.ª Es convenientísimo que el pecador se arrepienta inmediatamente después de cometer el pecado; pero no le obliga a ello el precepto positivo, sino únicamente en circunstancias especiales. (Sentencia común.)

Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado.

1.ª Es convenientísimo que el pecador se arrepienta inmediatamente después de cometer el pecado.

He aquí las principales razones:

a) Porque la permanencia voluntaria en el pecado mortal, sobre todo si es muy larga, supone cierto desprecio de Dios, por cuanto no se le concede importancia a vivir apartado y enemistado con El. Lo cual es un gravísimo pecado.

b) Por el gravísimo peligro de eterna condenación a que se expone en virtud de una muerte inesperada y repentina.

La Sagrada Escritura pone en guardia contra este gravísimo riesgo en multitud de pasajes emocionantes. He aquí algunos por vía de ejemplo:

«Pues os he llamado, y no habéis escuchado; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido; antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a mis requerimientos; también yo me reiré de vuestra ruina y me burlaré cuando venga sobre vosotros el terror... Entonces me llamarán, y yo no responderé; me buscarán, pero no me hallarán» (Prov 1,24-28).

«No difieras convertirte al Señor y no lo dejes de un día para el otro, porque de repente se desfoga su ira, y en el día de la venganza perecerás» (Eccli 5,8-9).

«¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te trae a penitencia?» (Rom 2,4).

c) Porque todas las obras buenas que realiza el pecador en pecado mortal (limosnas, buenos consejos, actos de culto a Dios, etc.) son inútiles para la vida eterna, ya que no tienen valor alguno sobrenatural. El mérito requiere la gracia como condición indispensable.

d) Porque es casi imposible permanecer algún tiempo en pecado mortal sin incidir en nuevos pecados, que injurian gravemente a Dios y empeoran la deplorable situación del pecador.

[4] Cf. III,84,5 ad 2.

Por estas gravísimas razones y otras que podrían invocarse todavía, aparece con toda claridad y evidencia ser convenientísimo que el pecador se arrepienta inmediatamente después de cometer el pecado y la gravísima imprudencia que comete si lo deja para más tarde.

2.ª Pero no le obliga a ello el precepto positivo.

He aquí las principales razones:

a) Porque, a diferencia de los preceptos *negativos,* que obligan siempre y en todo momento (v.gr., en ningún momento es lícito quebrantar el precepto de no hurtar), los preceptos *afirmativos*, obligan *siempre, pero no en todo momento* (v.gr., el precepto de orar está vigente *siempre*, pero no estamos obligados a orar *en todo momento*, sino cuando se presente la necesidad u ocasión oportuna). Ahora bien: el precepto de arrepentirse de los pecados es *positivo;* luego no obliga *en todo momento*, sino cuando se presente la necesidad o la ocasión oportuna (v.gr., peligro de muerte, cumplimiento pascual, etc.)[5].

b) Porque, de lo contrario, el pecador contraería un nuevo pecado —por incumplimiento del precepto— en cada nuevo instante o, al menos, cada vez que se acordase de su pecado y omitiese el acto de contrición. Lo cual es contrario al común sentir de los fieles, que jamás se acusan de estos nuevos pecados[6].

3.ª Sino únicamente en circunstancias especiales.

He aquí las principales:

a) En peligro de muerte (cualquiera que sea la causa: enfermedad, guerra, viaje peligroso, etc.), por la obligación gravísima que tiene todo hombre de salvar su alma, cosa que no puede lograr el pecador sino mediante el arrepentimiento de sus pecados.

b) En peligro de perder permanentemente el uso de razón (v.gr., por frecuentes ataques de enajenación mental). Porque, si llegara a perder por completo el uso de la razón estando en pecado mortal y no la recuperase antes de morir, le sería imposible salvarse (por la imposibilidad del acto de contrición en plena demencia).

c) Cuando haya de recibir algún sacramento que exija el estado de gracia. Tales son los cinco sacramentos de vivos: confirmación, eucaristía, unción de los enfermos, orden y matrimonio. Nin-

[5] Cf. *Suppl.* 6,5 c et ad 2 et 3.

[6] No hay que confundir la impenitencia *negativa* con la *positiva*. La primera omite la penitencia mientras no la imponga el precepto; la segunda viola el precepto cuando obliga positivamente (v.gr., en el artículo de la muerte o en el cumplimiento pascual). Esta última es un nuevo y especial pecado, pero no la primera.

El simple hecho de no emitir un acto de contrición al cometer o acordarse de algún pecado no supone necesariamente un nuevo pecado, a no ser que envuelva una *nueva aprobación* del mismo o un *desprecio* de la amistad con Dios.

guno de ellos se puede recibir a sabiendas de estar en pecado mortal sin cometer un sacrilegio.

d) CUANDO HAYA DE ADMINISTRAR «EX OFFICIO» UN SACRAMENTO. Y así, pecaría gravemente el sacerdote que administrara en pecado mortal el bautismo, la penitencia o la unción de los enfermos (dígase lo mismo del obispo con relación a la confirmación y al orden). Se discute si sería sacrílega la simple *administración* de la eucaristía (no la *consagración* de la misma, que es cosa clara). No lo sería la administración por un sacerdote o seglar del bautismo *privado* en caso de urgente peligro de muerte (porque el seglar no lo administra *ex officio*, ni siquiera el sacerdote en ese caso).

e) CUANDO EL PECADOR ADVIERTE CLARAMENTE QUE NO PUEDE EVITAR LA RECAÍDA EN EL PECADO SINO ARREPINTIÉNDOSE DEL ANTERIOR. Porque es obligatorio *sub gravi* poner los medios necesarios para evitar el pecado, sean los que fueren. En este sentido es casi imposible que el pecador pueda aguardar mucho tiempo (v.gr., hasta el próximo cumplimiento pascual, lejano todavía) sin que la falta de arrepentimiento le empuje de nuevo al pecado[7].

En la práctica hay que exhortar vivamente a los pecadores a que se arrepientan inmediatamente de los pecados que cometan; pero sin afirmar que, de lo contrario, cometerían un nuevo pecado (lo que sería falso), sino haciéndoles ver lo mucho que desagrada a Dios la dilación de la penitencia y el gravísimo peligro a que se exponen con ello.

[7] Cf. I-II,109,8.

SECCION II

El sacramento de la penitencia

Estudiada ya la virtud de la penitencia, que forma parte esencial del sacramento, proporcionándole la *materia*, vamos a examinar las cuestiones relativas al sacramento del mismo nombre, instituido por Nuestro Señor Jesucristo como «segunda tabla de salvación» después del naufragio del pecado.

Los autores dividen de muy diversas formas la amplísima materia relativa a este sacramento. Nosotros vamos a seguir las huellas del Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino, en su maravillosa *Suma teológica*, donde divide el tratado de una manera clara, completa, sistemática y extraordinariamente lógica, como no podía esperarse menos de su genio ordenador. Es verdad que la muerte le sorprendió antes de terminar del todo este tratado, pero sabemos ciertamente, por el prólogo del mismo, el plan que pensaba desarrollar, que es el que sigue el *Suplemento* de la *Suma*, tomando la doctrina del propio Santo Tomás en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

He aquí los capítulos en que dividimos la materia:

1.º El sacramento en sí mismo.
2.º Partes.
3.º Efectos.
4.º Sujeto.
5.º Ministro.

Apéndices:

1.º De las indulgencias.
2.º De las penas eclesiásticas.
3.º Examen práctico para la confesión.

CAPITULO I

El sacramento en sí mismo

Sumario: Después de una breve introducción, dividiremos el capítulo en tres artículos: *existencia y naturaleza*, *constitutivo esencial* y *necesidad* del sacramento de la penitencia.

INTRODUCCION

185. Antes de abordar el estudio directo del sacramento de la penitencia, vamos a decir dos palabras sobre los diferentes *nombres* que ha recibido a lo largo de la historia.

Estos nombres dependen del punto de vista desde el que se considera el sacramento. Y así:

1.º Por parte de la materia:

a) *Confesión, o sacramento de la confesión, o confesión de los pecados.* Esta denominación latina coincide con la fórmula griega ἐξομολόγησις. Comenzó a usarse en la Edad Media y todavía subsiste actualmente.

b) *Penitencia o sacramento de la penitencia.* Aparece en el siglo XII, y es el nombre que más éxito ha obtenido, hasta imponerse sobre todos los demás.

A esta fórmula latina corresponde, entre los griegos, la palabra μετάνοια (= detestación según la mente, cambio del consejo mental).

c) *Bautismo laborioso*, aludiendo a que requiere más actos y más trabajosos para volver al estado de gracia que los que exige el bautismo, que infunde también la gracia en el que no la posee todavía. Lo empleó algún Santo Padre y el mismo concilio de Trento (D 895). Ha caído en desuso.

2.º Por parte de la forma:

Algunos doctores medievales le llamaron *sacramento de la absolución*. No tuvo éxito este nombre.

3.º Por parte de los efectos:

a) *Sacramento de la reconciliación*, desde la época patrística. Todavía hoy suele usarse la fórmula «reconciliarse» como sinónima de «confesarse».

b) *Bautismo iterable*, o sea, que puede repetirse (San Agustín).

c) *Sacramento del perdón*, entre los doctores medievales.

d) *Segundo bautismo* (algunos Santos Padres).

e) *Segunda tabla después del naufragio*. Muy frecuente entre los Santos Padres y teólogos medievales. Fue utilizado todavía por el concilio de Trento (D 807 912).

f) *Paz*, por la tranquilidad de espíritu que produce (algunos Santos Padres).

4.º POR PARTE DEL MINISTRO:

a) *Potestad de las llaves* (Santos Padres y teólogos medievales).

b) *Imposición de las manos*, por el rito de su administración hasta la Edad Media. Todavía queda un vestigio de este rito en la elevación y extensión de la mano del sacerdote hacia el penitente; pero el nombre ha caído totalmente en desuso.

Las fórmulas que han prevalecido entre todas éstas son las de *penitencia*, entre los latinos, y μετάνοια, entre los griegos.

ARTICULO I

Existencia y naturaleza

Sumario: Expondremos los principales *errores y herejías*, y la *doctrina católica* en torno a la existencia y naturaleza del sacramento de la penitencia.

A) Errores y herejías

186. Ningún otro dogma católico ha sido tan impugnado por los herejes como la existencia del sacramento de la penitencia. Nos vamos a limitar a un breve recorrido histórico de los principales errores, por no permitirnos otra cosa la índole y extensión de nuestra obra.

1. LOS MONTANISTAS (siglo II), en torno a su jefe, negaron a la Iglesia el poder de perdonar ciertos pecados muy graves, tales como la apostasía, el homicidio y el adulterio. Los otros pecados pueden perdonarlos únicamente los *pneumáticos*, o sea, los que posean carismas extraordinarios del Espíritu Santo, no los ministros jerárquicos de la Iglesia.

2. LOS NOVACIANOS (siglo III) renovaron sustancialmente la herejía anterior, y algunos de ellos fueron más lejos, negando el poder de perdonar los pecados incluso a los *káthoros* (puros o carismáti-

cos). El perdón sólo puede lograrse por el dolor y arrepentimiento ante Dios.

3. Los DONATISTAS (siglo IV) dijeron que el pecado de traición era tan grave, que la Iglesia no tenía el poder de perdonarlo. Tampoco podían ser absueltos los pecadores públicos y los excomulgados.

4. ABELARDO (siglo XII) afirmó que Cristo confirió a sus apóstoles la potestad de atar y desatar, pero no a sus sucesores (D 379).

5. Los PROTESTANTES (siglo XVI) negaron la existencia del sacramento de la penitencia para obtener el perdón de los pecados. No hay más justificación que la que procede de la fe en los méritos de Cristo. Los pecados no se borran, sino que se *cubren*, de suerte que Dios ya no se los imputa al pecador que cree en Cristo. La potestad de perdonar los pecados —de que habla el Evangelio— se refiere únicamente a la potestad de predicar el Evangelio, que nos enseña la consoladora verdad de que Dios perdona los pecados a los que creen en Cristo. Las palabras de la absolución y la exhortación del confesor son excelentes medios para excitar en el penitente aquella fe en los méritos de Cristo, pero no tienen fuerza alguna para perdonar por sí mismas los pecados. Cualquier cristiano puede desempeñar ese oficio, aunque no sea sacerdote, con sólo recordar al penitente las promesas evangélicas y ayudarle a realizar el acto de fe que oculta o cubre los pecados.

6. Los MODERNOS PROTESTANTES, exceptuados los ritualistas, niegan también que la penitencia sea un verdadero sacramento.

7. Los RACIONALISTAS MODERNOS repiten los errores protestantes y afirman, en pos de Harnack, que la penitencia como sacramento no fue conocida en la Iglesia primitiva y fue introduciéndose poco a poco, principalmente por el ejemplo de los monjes, que confesaban sus pecados al prior de la comunidad, hasta prevalecer del todo en el concilio IV de Letrán, que impuso a todos los fieles como obligatoria la confesión anual.

8. Los MODERNISTAS repiten, con diferencias de matiz o de detalle, los errores protestantes y racionalistas (D 2046-47).

B) Doctrina católica

187. Vamos a exponerla en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Cristo confirió a la Iglesia la potestad de perdonar los pecados. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

1.ª La Sagrada Escritura. Consta expresamente la *promesa* de esa potestad, la *institución* o entrega de la misma y su *ejercicio* o aplicación a los fieles.

a) *La promesa.* A San Pedro: «Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,19).

A todos los apóstoles: «En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18,18).

b) *La institución o entrega.* «Díjoles Jesús de nuevo: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los *pecados* le serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos» (Io 20,21-23).

c) *El ejercicio.* Dice San Pablo a los fieles de Corinto: «Cristo nos ha reconciliado consigo y *nos ha confiado el ministerio de la reconciliación»* (2 Cor 5,18). Y en diferentes pasajes de los Hechos de los Apóstoles y de las epístolas aparecen los apóstoles ejerciendo la potestad de atar y desatar (cf., v.gr., 1 Cor 5,3-5; 1 Tim 1,19ss; 2 Cor 2,6-11).

Consta, pues, expresamente en la Sagrada Escritura que Cristo *prometió* a sus apóstoles la potestad de perdonar los pecados, se la *confirió* realmente y la *ejercitaron* de hecho sobre los primeros cristianos. Ahora bien: como la misión salvadora de los apóstoles no terminó con ellos, sino que se extiende al mundo entero y hasta el fin de los siglos, hay que concluir que aquella potestad no era un carisma personal e intransferible de los apóstoles, sino que la recibió la Iglesia perpetuamente en la persona de los sucesores de los apóstoles, o sea, de aquellos que han recibido legítimamente el sacramento del orden. De otra forma no tendrían sentido aquellas palabras de Cristo: «Como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros» (Io 20,21), pronunciadas precisamente en el momento de conferirles la potestad de perdonar los pecados; ni podría explicarse la voluntad salvífica universal de Dios, que consta clara y expresamente en la Sagrada Escritura (Ez 33,11; 1 Tim 2,3-4).

2.ª El magisterio de la Iglesia. La Iglesia enseñó constantemente, desde los tiempos primitivos, la doctrina de la conclusión y fue definida expresamente como dogma de fe por el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que las palabras del Señor, Salvador nuestro: *Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les son perdonados y a quienes se los retuviereis les son retenidos* (Io 20,22), no han de entenderse del poder de remitir y retener los pecados en el sacramento

de la penitencia, como la Iglesia católica lo entendió siempre desde el principio, sino que las torciere, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema» (D 913).

3.ª La razón teológica. Tratándose de la mera *existencia* de una potestad sobrenatural concedida por Cristo a la Iglesia, la simple razón natural nada puede decir por su cuenta. Es un *hecho* cuya existencia sólo puede constarnos por la divina revelación, la tradición cristiana y el magisterio infalible de la Iglesia. Sin embargo, puede la razón teológica poner de manifiesto la altísima conveniencia de ese hecho, ya que así como la divina misericordia instituyó el remedio sacramental del bautismo contra el pecado original, fue convenientísimo que instituyera también un remedio sacramental contra los pecados actuales cometidos después del bautismo, que llevara a los hombres la misma seguridad y certeza de que les han sido perdonados sus pecados. Tal es, cabalmente, el sacramento de la penitencia.

Conclusión 2.ª Esta potestad se extiende absolutamente a todos los pecados. (Doctrina católica, implícitamente definida.)

Como ya dijimos al exponer los errores, los montanistas, novacianos y donatistas negaban a la Iglesia el poder de perdonar ciertos pecados muy graves. Pero la Iglesia católica enseña y ha definido implícitamente la doctrina contraria. Consta por la amplitud ilimitada de la potestad concedida por Cristo a los apóstoles y sucesores: «*Todo* lo que desatareis será desatado...» (Mt 18,18), y por la práctica universal de la Iglesia. Incluso en las épocas de máximo rigor disciplinar, los llamados pecados *ad mortem* eran absueltos una vez durante la vida, y siempre a la hora de la muerte; señal evidente de que la Iglesia tenía plena conciencia de su ilimitada potestad sobre toda clase de pecados [1].

Objeción. Cristo dice expresamente en el Evangelio que «quien blasfemare contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, ni en este mundo ni en el otro» (Mt 12,32; Mc 3,29). Luego la Iglesia no puede absolver ese pecado.

Respuesta. El pecado contra el Espíritu Santo se dice irremisible no porque Dios no quiera perdonarlo o porque la Iglesia no tenga potestad para absolverlo, sino porque el pecador que *rechaza la gracia* —ése es el pecado contra el Espíritu Santo— es imposible que sea perdonado mientras persista en esa disposición satánica. Pero, si se arrepiente y pide perdón a Dios, lo obtendrá sin duda alguna y podrá ser absuelto por cualquier sacerdote que tenga jurisdicción sobre él (cf. II-II,14,3).

[1] Cf. D 43 52a 57 111 430 894 903.

Conclusión 3.ª Esta potestad de perdonar los pecados fue conferida por Cristo a la Iglesia jerárquica, no a todos los fieles o sólo a los carismáticos. (De fe divina, expresamente definida.)

Consta claramente por las palabras de Cristo confiriendo la potestad de perdonar los pecados *a los apóstoles y legítimos sucesores*, no a todos los fieles en general, como afirman los protestantes. Contra ellos lanzó el concilio de Trento la siguiente declaración dogmática:

«Si alguno dijere que los sacerdotes que están en pecado mortal no tienen potestad de atar o desatar, o que no sólo los sacerdotes son ministros de la absolución, sino que a todos los fieles de Cristo fue dicho: *Cuanto atareis sobre la tierra será atado también en el cielo y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado también en el cielo* (Mt 18,18); y: *A quienes perdonareis los pecados les son perdonados y a quienes se los retuviereis les son retenidos* (Io 20-23), en virtud de cuyas palabras puede cualquiera absolver los pecados, los públicos por la corrección solamente, caso que el corregido diere su aquiescencia, y los secretos por espontánea confesión, sea anatema» (D 920; cf. 902).

Conclusión 4.ª La potestad de perdonar o retener los pecados es propiamente judicial. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí la declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que la absolución sacramental del sacerdote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados están perdonados al que se confiesa, con la sola condición de que crea que está absuelto, aun cuando el sacerdote no le absuelva en serio, sino por broma; o dijere que no se requiere la confesión del penitente para que el sacerdote le pueda absolver, sea anatema» (D 919).

La razón teológica es muy clara y sencilla. Como hemos visto en la conclusión anterior, Cristo confirió a los apóstoles y sus sucesores la potestad de atar y desatar, que no es una mera declaración del estado de gracia o de pecado de los fieles, sino un acto *jurisdiccional* por el que los pecadores bien dispuestos son absueltos de sus pecados y a los mal dispuestos se les retienen. Ahora bien: es evidente que para ejercer con rectitud esta doble potestad de atar o desatar se requiere, necesariamente y en absoluto, un *juicio* previo, por el cual pueda conocer el juez con toda certeza el estado y las disposiciones del penitente. El sacerdote no puede usar a capricho de esta potestad que le confirió Cristo para administrarla con rectitud; y obraría injustamente si absolviera al pecador o le retuviera sus pecados sin su previo conocimiento. El sacerdote es juez con autoridad de absolver o no al reo, que es el pecador. Pero como en este juicio no hay nadie que acuse al reo de los delitos cometidos, es absolutamente necesario que el mismo reo abra su propia conciencia ante el juez y se someta a su sentencia como tal. Por donde aparece claro que en

este sacramento hay un verdadero tribunal y un acto judicial en el fuero interno.

Corolarios. 1.º Luego el ejercicio de esta potestad requiere jurisdicción ministerial sobre el reo (D 903).

2.º Luego sólo puede ejercerse sobre los miembros de la Iglesia. La absolución de un pagano o infiel no bautizado es *inválida*, porque no es miembro de la Iglesia y porque antes del bautismo no puede recibirse válidamente ningún sacramento.

3.º Luego es necesaria la confesión del reo. Si no se conoce la causa, no se puede sentenciar.

Conclusión 5.ª La potestad de perdonar o retener los pecados es propiamente sacramental, y, por lo mismo, la penitencia es un sacramento propiamente dicho de la Nueva Ley instituido por el mismo Cristo. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí la declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia católica no es verdadera y propiamente sacramento instituido por Cristo Señor nuestro para reconciliar con Dios mismo a los fieles cuantas veces caen en pecado después del bautismo, sea anatema» (D 911).

La razón teológica que lo pone de manifiesto es la siguiente: en el ejercicio de la potestad conferida por Cristo a la Iglesia para perdonar los pecados, se encuentran *todos* los elementos que integran la noción del sacramento; luego lo es. Helos aquí:

a) *Signo sensible*, tanto de parte del penitente, que, arrepentido y con propósito de enmienda, acusa sus pecados, como por parte del ministro, que absuelve mediante determinadas palabras.

b) *Instituido por Cristo*, como hemos visto en la primera conclusión y consta expresamente en el Evangelio (Io 20,22).

c) *Para significar*, pues la absolución significa precisamente el perdón que se le concede al pecador de parte de Dios.

d) *Y producir la gracia santificante*, que recibe el pecador en el momento mismo de serle perdonados sus pecados.

Santo Tomás señala los tres aspectos fundamentales que pueden distinguirse en todo sacramento: el *sacramento solo*, la *cosa sola* y la *cosa y el sacramento* (cf. n.17,3.º). He aquí sus palabras:

«En la penitencia también existe algo que es *sólo sacramento*, o sea, los actos realizados por el pecador penitente y por el sacerdote que absuelve. Sacramento y, a la vez, efecto sacramental (la *cosa* y el *sacramento)* es la penitencia interior del pecador. Efecto solamente (la *cosa sola)* es la remisión del pecado. De los cuales elementos, el primero, tomado en su integridad, es causa del segundo; el primero y el segundo son causa del tercero»[2].

[2] III,84,1 ad 3.

Conclusión 6.ª El sacramento de la penitencia es adecuada y específicamente distinto del sacramento del bautismo. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron los protestantes, pero fue definido expresamente contra ellos por el concilio de Trento. He aquí el texto de la declaración dogmática:

«Si alguno, confundiendo los sacramentos, dijere que el mismo bautismo es el sacramento de la penitencia, como si estos dos sacramentos no fueran distintos, y que, por lo mismo, no se llama rectamente la penitencia *segunda tabla después del naufragio*, sea anatema» (D 912).

La razón teológica señala múltiples razones que ponen de manifiesto la evidente distinción entre el bautismo y la penitencia. He aquí las principales:

a) La materia y la forma son diversas. En el bautismo es la ablución con el agua bajo la expresa invocación de la Santísima Trinidad; en la penitencia, los actos del penitente y las palabras de la absolución.

b) El bautismo no puede repetirse, ya que imprime un carácter imborrable; la penitencia puede repetirse infinidad de veces.

c) El bautismo borra el pecado original y todos los demás que tenga el que lo recibe, junto con toda la pena debida por ellos; la penitencia solamente perdona la culpa de los pecados *actuales*. Y no toda la pena debida por ellos (al menos de ordinario).

d) El bautismo incorpora a la Iglesia a un extraño; la penitencia es un juicio ejercido por el ministro de la Iglesia sobre un súbdito de la misma.

e) El bautismo, al menos en el deseo, es necesario a todos para la salvación; la penitencia sólo es necesaria para los que hayan pecado mortalmente después del bautismo.

ARTICULO II

Constitutivo esencial

188. Como ya dijimos al exponer la teoría general sacramentaria, cabe distinguir en ellos una doble esencia: *metafísica* y *física* (cf. n.9). La primera nos da la definición *lógica* de los mismos, señalando su género próximo y su diferencia específica; la segunda nos da a conocer las causas intrínsecas de los mismos en su ser *físico*, señalando su materia y su forma. He aquí las fórmulas de ambas definiciones:

a) **Definición metafísica:** *Sacramento de la espiritual reparación.*

En esta definición, la palabra *sacramento* designa el *género próximo* o materia metafísica, y las siguientes, «de la espiritual reparación», designan la *diferencia específica* o forma metafísica. En vez de «espiritual reparación», podría decirse «de la remisión de los pecados cometidos después del bautismo», que expresaría el efecto sacramental con mayor claridad; pero hemos preferido la expresión indicada por su mayor brevedad y por contener, equivalentemente, la otra fórmula más clara, ya que la «reparación espiritual» supone la previa generación bautismal.

b) **Definición física:** *Confesión dolorosa de los pecados bajo la fórmula de la absolución, significando la espiritual reparación.*

En esta definición, la «confesión dolorosa de los pecados» (que abarca la confesión, contrición y satisfacción) es la *materia* del sacramento; la «fórmula de la absolución» es la *forma* del mismo, y la «significación de la espiritual reparación» es la última forma de todo el compuesto sacramental.

c) **Definición descriptiva.** Uniendo ambas definiciones, podría darse la siguiente definición descriptiva: *Sacramento de la Nueva Ley en el que, por la absolución del sacerdote, se confiere al pecador penitente la espiritual reparación, o sea, la remisión de los pecados cometidos después del bautismo.*

De la esencia *metafísica* de este sacramento, que se especifica y toma en su totalidad de la gracia sacramental que confiere, hablaremos ampliamente en el capítulo tercero al exponer los efectos de la penitencia. Aquí vamos a explicar un poco más la *esencia física* en común, dejando para el capítulo siguiente la exposición detallada de cada una de las partes en que se subdivide la materia, a saber: la contrición, confesión y satisfacción.

La esencia física del sacramento se constituye, como acabamos de decir, por la *materia* y la *forma* del mismo. Pero en la materia cabe distinguir la *remota* y la *próxima*. De donde resultan tres consideraciones, que vamos a estudiar por separado.

A) Materia remota

189. 1. **Prenotandos.** 1.º En los sacramentos, como es sabido, cabe distinguir la materia *próxima* y la *remota.*

a) Materia próxima es aquella que en sí misma y de una manera *inmediata* se une a la forma para constituir con ella el sacramento (v.gr., la *ablución* con el agua es la materia próxima del bautismo).

b) Materia remota es aquella que no se une *inmediatamente* a la forma, aunque puede entrar en la composición del sacramento de una manera remota o mediata. Puede ser de dos clases: *intrínseca* y

extrínseca. La *intrínseca* es aquella que entra en la composición del sacramento, aunque de una manera *mediata* (v.gr., el agua que entra en la composición del bautismo *mediante la ablución* del bautizando, que constituye la materia próxima). La *extrínseca* es aquella que no entra en la composición del sacramento, pero se une a él de una manera extrínseca o desde fuera. Esta última se subdivide en materia *en la cual,* que se une al sacramento como *sujeto* en el que se recibe (v.gr., la cabeza del bautizando), y materia *sobre la cual,* que se une al sacramento como *objeto* mirado por él; y esto último todavía de dos maneras: como objeto *aceptable* (materia *hacia la cual)* (v.gr., el derecho al cuerpo del cónyuge en el matrimonio) o como objeto *rechazable* (materia *contra la cual)* (v.gr., la sustancia del pan y del vino en la eucaristía, los pecados en la penitencia o la enfermedad con relación a la medicina).

Para mayor claridad pondremos en cuadro sinóptico las anteriores divisiones:

LA MATERIA
- PRÓXIMA: *que constituye* intrínseca e inmediatamente el sacramento.
- REMOTA.
  - INTRÍNSECA: *de la que se* constituye *mediatamente* el sacramento.
  - EXTRÍNSECA (que no constituye, pero se relaciona con el sacramento) ....
    - *En la cual: sujeto* receptor.
    - *Sobre la cual (objeto* al que mira el sacramento.
      - Aceptable *(hacia la cual).*
      - Rechazable *(contra la cual).*

En el sacramento de la penitencia sólo la materia *próxima* entra en la constitución *intrínseca* del sacramento como parte esencial del mismo; no la materia *remota,* que es *extrínseca* al sacramento y actúa únicamente como simple condición necesaria para que pueda ejercerse la acción sacramental. La materia *remota* —que, como veremos en seguida, son los pecados del penitente— no es la materia remota intrínseca, *de la que* se constituye el sacramento juntamente con la fórmula, sino tan sólo la materia remota extrínseca sobre la que versan, *rechazándola,* los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción), que constituyen la materia *próxima* del sacramento.

2.° Hay que distinguir también entre materia *principal* y *secundaria; propia* e *impropia; necesaria* y *libre; cierta* y *dudosa; suficiente* e *insuficiente,* en la forma que explicaremos.

190. 2. **Conclusiones.** Con estos prenotandos a la vista, ya pueden entenderse fácilmente las siguientes conclusiones, que se refieren a la materia *remota* del sacramento de la penitencia.

Conclusión 1.ª Los pecados del penitente son la materia remota del sacramento de la penitencia; no intrínseca o «de la cual», sino extrínseca o «sobre la cual»; y no aceptable, sino rechazable. (Doctrina común y completamente cierta en teología.)

Cualquiera que haya comprendido el primer prenotando que acabamos de establecer, entenderá sin dificultad el significado y alcance de esta conclusión.

Los pecados del penitente, en efecto, no pueden ser la materia *próxima* del sacramento de la penitencia, porque la materia próxima se une a la forma de una manera *intrínseca* e *inmediata* para constituir con ella la esencia misma del sacramento, y es evidente que los pecados —que son, de suyo, malos y rechazables— no pueden entrar a constituir la esencia misma de una cosa tan santa como es un sacramento.

Por otra parte, es evidente que la absolución del sacerdote recae sobre los pecados del penitente contrito y humillado. Esto quiere decir que esos pecados constituyen la materia *remota* del sacramento, al paso que los actos del penitente constituyen su materia próxima. Pero los pecados no pueden ser materia remota *intrínseca «de la que»* resulte el sacramento (v.gr., en el sentido en que el agua —materia remota del bautismo— entra realmente en la constitución intrínseca del sacramento *mediante* la materia próxima, que es la *ablución* del bautizado), sino sólo materia *extrínseca «sobre la que»* recaiga el sacramento. Y no materia *aceptable*, como ocurre, v.gr., con los cuerpos de los que contraen el sacramento del matrimonio; sino materia *rechazable*, que ha de ser destruida por el sacramento hasta hacerla desaparecer, como ocurre con la sustancia del pan y del vino en la eucaristía y con los pecados del penitente en el sacramento de la penitencia.

Santo Tomás expone esta doctrina con su brevedad y lucidez habitual. He aquí sus palabras:

«La materia *próxima* de este sacramento son los actos del penitente, cuya materia, a su vez, son los pecados de que se duele, confiesa y por los que satisface. De donde resulta que la materia *remota* de la penitencia son los pecados; pero no en cuanto intentados, sino en cuanto *detestados* y *destruidos»* [1].

Conclusión 2.ª Los pecados cometidos después del bautismo son la materia propia del sacramento de la penitencia sin excepción; pero no todos ellos por igual razón ni con el mismo género de necesidad. (Doctrina cierta y común.)

Esta conclusión es del todo clara y evidente. Basta con explicar un poco el significado de sus términos:

[1] III,84,2; cf. 90,1 ad 3.

LOS PECADOS COMETIDOS DESPUÉS DEL BAUTISMO, no antes. Porque los cometidos con anterioridad al bautismo quedan borrados por el bautismo mismo, con tal que el que lo recibe tenga atrición sobrenatural de sus pecados personales (cf. D 894).

SON LA MATERIA PROPIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, ya que éste tiene precisamente por finalidad la destrucción de esos pecados mediante el arrepentimiento del pecador y la absolución del sacerdote.

SIN NINGUNA EXCEPCIÓN, ya sean mortales o veniales, de cualquier especie o clase que sean; porque todos ellos tienen verdadera razón de pecado, son remisibles por la gracia de este sacramento, los contrajo un bautizado súbdito de la Iglesia y son objeto de verdadero juicio.

PERO NO TODOS ELLOS POR IGUAL RAZÓN NI CON EL MISMO GÉNERO DE NECESIDAD. Es evidente por la diversa índole de los pecados mortales y veniales —que participan de muy diverso modo en la razón de pecado— y por la distinción entre pecados ya confesados y no confesados todavía. En las siguientes conclusiones vamos a precisar con toda claridad lo que corresponde a cada una de estas categorías de pecados.

Conclusión 3.ª Los pecados mortales no confesados todavía constituyen la materia principal y necesaria del sacramento de la penitencia. (De fe divina, expresamente definida.)

Esta doctrina fue definida por el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la definición dogmática:

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado, sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos sus pecados nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema» (D 917).

En el texto anterior conviene destacar las siguientes afirmaciones:

1.ª La confesión se requiere para la remisión de los pecados *en el sacramento de la penitencia.* Fuera de él puede obtenerse también el perdón de los pecados (por el acto de perfecta contrición), *pero sólo*

por relación al sacramento de la penitencia y con deseo (al menos implícito) de recibirlo. Como explicaremos más ampliamente en su propio lugar (cf. n.196), la contrición sólo justifica con el deseo o propósito (al menos implícito) de confesarse. El pagano o infiel que ignore la existencia del sacramento tiene el deseo implícito del mismo en su buena voluntad de aceptar todos los medios que Dios le señale como necesarios para la salvación.

2.ª La confesión es de *derecho divino*, o sea, que no se trata de una disposición meramente eclesiástica, sino de un precepto impuesto por el mismo Cristo, que la Iglesia misma no podría dispensar a nadie. Consta por las palabras del mismo Cristo al instituir el sacramento (Io 20,22), de las que se desprende con toda claridad que, fuera o independientemente de la potestad de la Iglesia (al menos en el deseo implícito de confesarse, que lleva consigo todo verdadero acto de contrición), es imposible obtener la remisión de los pecados mortales. Porque, si pudieran remitirse sin relación ninguna a la potestad de la Iglesia, sería *falsa* la potestad de *retener* los pecados que Cristo le confirió y sería *vana* e inútil la potestad de *perdonarlos* (ya que sin la Iglesia podría obtenerse también el perdón). Como esto es absurdo y contradictorio, hay que concluir forzosamente que la Iglesia, y *sólo ella,* tiene la potestad de perdonar los pecados en nombre de Dios a través del sacramento de la penitencia, al menos implícitamente deseado en el acto de perfecta contrición.

3.ª Es *necesario* confesar todos y cada uno de los pecados *mortales* de que se acuerde el penitente después de diligente examen, aun los ocultos o los relativos a los dos últimos mandamientos. Los pecados veniales, como veremos, no es necesario confesarlos, aunque es lícito y conveniente hacerlo.

4.ª Hay que confesar también las circunstancias que cambian la especie del pecado[2]. La razón es porque el cambio de especie determina, a la vez, la multiplicación numérica de los pecados (v.gr., el que roba un cáliz *consagrado* no comete un solo pecado, sino dos: *robo* y *sacrilegio;* el que peca con una mujer *casada* no comete un solo pecado, sino dos: contra la *castidad* y contra la *justicia,* etc.), y es preciso confesar *todos* los pecados mortales cometidos, no la mitad de ellos únicamente. La misma doctrina enseña el Código canónico (cf. cn.988,1.º).

5.ª Es *lícito* confesar los pecados veniales y muy provechoso y recomendable; pero, como no excluyen la gracia de Dios, no es obligatorio confesarlos, ya que hay otros medios de expiarlos (cf. D 899).

Conclusión 4.ª Los pecados veniales constituyen materia suficiente, pero secundaria y libre, del sacramento de la penitencia. (Doctrina cierta y común.)

[2] Cf. los n.95-98 del primer volumen de esta obra, donde hemos explicado la doctrina de las circunstancias y cuáles son las que cambian la especie del pecado.

Vamos a probar cada una de las tres afirmaciones contenidas en la conclusión.

1.ª CONSTITUYEN MATERIA SUFICIENTE:

a) Porque son verdaderos pecados, aunque leves; y Cristo dio a la Iglesia la potestad de perdonar *todos* los pecados, de cualquier índole o naturaleza que sean.

b) Porque la gracia sanativa, propia de este sacramento, es una espiritual medicina y reparación; y esto puede aplicarse incluso a las enfermedades leves, que, por otra parte, disponen para la enfermedad grave y la misma muerte.

c) Porque de otra manera no se proveería suficientemente al secreto de la confesión, ya que, por el hecho mismo de acercarse a recibir el sacramento, se declararía el penitente públicamente reo de pecado mortal, lo cual sería muy gravoso e inconveniente.

d) Porque, de lo contrario, muchas almas buenas, que jamás pecan mortalmente, se verían privadas de la gracia *sanativa* y reparadora de este sacramento, que es utilísima incluso para las enfermedades leves y fortalece el espíritu para evitarlas en lo futuro.

2.ª CONSTITUYEN MATERIA SECUNDARIA, ya que la primaria o principal la constituyen los pecados mortales, únicos que realizan en toda su plenitud la noción misma de pecado: aversión a Dios y conversión a las cosas creadas [3].

3.ª CONSTITUYEN MATERIA LIBRE O NO NECESARIA, ya que no han ocasionado la muerte espiritual del alma —cuya resurrección sería imposible fuera del sacramento, al menos implícitamente deseado —y hay otros muchos medios para salir de él. Consta por la declaración explícita de la Iglesia (D 899) y por el común sentir de los fieles, que siempre lo han creído y practicado así (cf. cn.988,2.º).

Conclusión 5.ª Los pecados (mortales o veniales) ya debidamente confesados constituyen materia suficiente y conveniente, pero no necesaria ni obligatoria, del sacramento de la penitencia. (Doctrina cierta y común.)

Vamos a probar por separado cada una de las partes de la conclusión.

1.ª CONSTITUYEN MATERIA SUFICIENTE:

Porque, aunque esos pecados ya perdonados no existen en el sujeto *en sí mismos*, existieron en otro tiempo y todavía permanecen en su ser objetivo *como pasados*, e incluso, en cierto modo, subjetivamente en sus causas y efectos; puede, por lo mismo, recaer sobre

[3] Cf. el n.226 del primer volumen de esta obra, donde hemos explicado la esencia del pecado.

ellos el influjo del sacramento, principalmente en cuanto *medicinal* y *reparativo*. La absolución tiene por finalidad infundir la gracia sacramental, ya que destruye el pecado; pero, cuando el pecado ya está absuelto, se limita a infundir la gracia medicinal y reparativa.

2.ª CONSTITUYEN MATERIA CONVENIENTE, o sea, que la confesión de esos pecados ya confesados anteriormente es útil y provechosa. Consta por la declaración expresa de Benedicto XI y por la razón teológica:

a) *Benedicto XI:* «Aunque no sea de necesidad confesar nuevamente los pecados, sin embargo, por la vergüenza, que es una parte grande de la penitencia, tenemos por cosa saludable que se reitere la confesión de los mismos pecados» (D 470).

b) *Razón teológica.* La expone Santo Tomás con las siguientes palabras: «También en la segunda absolución el poder de las llaves perdona algo de la pena, porque esta segunda absolución aumenta la gracia, y cuanto más gracia se recibe, menos impureza del pecado anterior queda y menos pena que purificar. De donde resulta que también en la primera absolución se le perdona a uno más o menos pena según sea su disposición para recibir las gracias, pudiendo ser tan grande la disposición, que en virtud de la contrición desaparezca toda la pena, según ya se dijo. Igualmente, no hay dificultad en admitir que *por sucesivas confesiones desaparezca toda la pena*, de manera que quede totalmente sin castigo un pecado por el que ya satisfizo la pasión de Cristo»[4].

3.ª PERO NO NECESARIA NI OBLIGATORIA. La razón es porque, habiendo ya sido sometidos una vez al poder de las llaves y recaído sobre ellos la absolución sacramental del sacerdote, desaparecieron realmente del alma y ya no volverán jamás en sí mismos, aunque el alma incurra en nuevos pecados. Como explicaremos en su lugar, el mérito de las obras buenas anteriores al pecado revive al recuperar el estado de gracia; pero no reviven jamás los antiguos pecados cuando el alma pierde la gracia por un pecado posterior.

Conclusión 6.ª Los pecados imaginarios no constituyen materia suficiente del sacramento; los dudosos la constituyen o no, según hayan existido o no realmente. (Doctrina cierta y común.)

Por pecados *imaginarios* entendemos aquí aquellos que en realidad no se han cometido, aunque al penitente le parezca que sí (v.gr., a los escrupulosos). Como la existencia de un ser depende de la realidad de las cosas y no del juicio equivocado de los hombres, es claro que no pueden ser materia del sacramento pecados imaginarios que no han existido en realidad.

En cuanto a los *dudosos* hay que contestar con distinción. Si en

[4] *Suppl.* 18,2 ad 4; cf. ibid., 8,5 ad 4.

realidad no existieron, estamos en el caso anterior; no constituyen materia del sacramento ni pueden ser absueltos, ya que la absolución no puede recaer sobre la nada. Pero, si existieron en realidad, graves o leves, es claro que constituyen materia suficiente del sacramento y pueden ser absueltos por el confesor.

EN LA PRÁCTICA, cuando el penitente no puede presentar como materia remota del sacramento un pecado (grave o leve) *ciertamente* cometido desde la confesión anterior, debe acusarse de algún pecado *cierto* de la vida pasada (grave o leve), aunque ya esté debidamente confesado, para no exponer el sacramento a la nulidad por falta de materia cierta sobre la que recaiga la absolución.

B) Materia próxima

191. Por su gran extensión e importancia, estudiaremos ampliamente esta materia en el capítulo siguiente, al hablar de las *partes* del sacramento de la penitencia. Aquí vamos a exponer brevemente la doctrina de conjunto en forma de conclusión.

Conclusión. La materia próxima del sacramento de la penitencia la constituyen tres actos del penitente, a saber: contrición, confesión y satisfacción. (Doctrina cierta y casi común.)

Antes de proceder a la prueba de la conclusión, vamos a exponer los principales errores y opiniones teológicas en torno a ella.

a) Lutero afirmó que la materia próxima de este sacramento eran los terrores de la conciencia producidos por el conocimiento del pecado y las amenazas del Evangelio, junto con la confianza *(fiducia)* de haber obtenido el perdón por los méritos de Cristo. Esta doctrina fue condenada expresamente por el concilio de Trento (D 914).

b) Algunos escolásticos antiguos opinaban que la materia próxima de este sacramento era la *imposición de las manos* sobre la cabeza del penitente, hecha por el sacerdote en señal de jurisdicción mientras le absuelve. Pero el concilio de Trento nada dice sobre esto, y Santo Tomás explica que se trata de una mera ceremonia para realzar la administración del sacramento, sin que entre para nada en su constitutivo esencial [5]. De esta antigua ceremonia sólo queda hoy un vestigio en la extensión de la mano derecha del sacerdote sobre el penitente mientras recita ciertas preces que acompañan a la absolución.

c) Escoto y muchos de sus partidarios afirman que toda la

[5] Cf. III,84,4.

esencia del sacramento está en la absolución, de suerte que los actos del penitente no constituyen su materia *esencial,* sino que se requieren únicamente como partes *integrantes* del mismo. Son *extrínsecos* al sacramento, y sólo pueden llamarse, impropiamente, materia del mismo, en cuanto que son condiciones o disposiciones necesarias para recibirlo. Con algunas variantes, han reproducido modernamente esta opinión los moralistas Ballerini y Berardi.

d) Durando y Aureolo enseñan que sólo la *confesión* constituye la materia próxima de este sacramento.

e) Santo Tomás, con toda su escuela, y la inmensa mayoría de los teólogos enseñan que los tres actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) constituyen la *materia próxima* del sacramento de la penitencia como partes *esenciales* del mismo[6]. Esta es la doctrina verdadera que hemos recogido en la conclusión. He aquí las pruebas:

1.ª EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó expresamente en el concilio de Florencia (D 699) y lo repitió, definiéndolo, el de Trento. He aquí el texto de la declaración dogmática:

«Si alguno negare que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos en el penitente, *a manera de materia del sacramento de la penitencia,* a saber, contrición, confesión y satisfacción, que se llaman las tres partes de la penitencia; o dijese que sólo hay dos partes de la penitencia, a saber, los terrores que agitan la conciencia, conocido el pecado, y la fe concebida del Evangelio o de la absolución, por la que uno cree que sus pecados le son perdonados por causa de Cristo, sea anatema» (D 914).

Como se ve, la declaración del concilio va directamente contra los errores de Lutero. No condenan directamente la doctrina de los escotistas, ya que éstos reconocen que esos tres actos pertenecen a la *integridad* del sacramento (cf. D 896); si bien su opinión sobre el carácter extrínseco o meramente *dispositivo* de esos actos se compagina difícilmente con la declaración expresa del concilio, que los considera como verdadera *materia* del sacramento. Como es sabido, la causa material y la formal son *intrínsecas* al ser que constituyen entre las dos.

Ni vale objetar que el concilio no usa en su declaración la palabra *materia,* sino únicamente *a la manera de materia (quasi materiam sacramenti).* Porque, como explica el *Catecismo Romano,* cuyos redactores conocían perfectamente la mente de los Padres conciliares, «el concilio de Trento los denomina *cuasi materia* no porque no tengan verdadera razón de materia sacramental, sino porque no pertenecen a la clase de materias sensibles que se aplican externamente al conferir otros sacramentos, como sucede en el bautismo con el agua y en la confirmación con el crisma»[7].

[6] Cf. III,84,1 ad 1 et 2; 84,2; 86,6.

[7] *Catecismo Romano: Del sacramento de la penitencia* n.13 p.531 (ed. BAC, 1956).

2.ª La razón teológica. Como ya vimos, la potestad de perdonar o retener los pecados es propiamente *judicial* (cf. n.187,4.ª), y, por lo mismo, el sacramento de la penitencia tiene razón de proceso judicial en orden a la sentencia absolutoria del delito. Es necesario, por consiguiente, que la materia próxima del sacramento consista en aquellas cosas que constituyen el proceso judicial por parte del reo.

Ahora bien: en todo proceso judicial se requiere, en primer lugar, la acusación del reo por parte del acusador, que en el tribunal de la penitencia se hace por la *confesión* del propio penitente, acusándose de sus pecados. En segundo lugar se requiere —si se trata de dar una sentencia *absolutoria*— que el reo se arrepienta del delito cometido, ya que a los obstinados no se les puede absolver, lo cual se hace en el tribunal de la penitencia mediante la *contrición* del reo. Finalmente, el juez impone al reo, y éste la acepta en el juicio, la reparación de la ofensa (v.gr., restituyendo lo robado o pagando una multa), lo que se hace en el sacramento por la aceptación de la penitencia o *satisfacción* sacramental.

Por donde aparece claro que los actos del penitente, contrición, confesión y satisfacción, constituyen intrínseca y esencialmente la *materia* próxima del sacramento de la penitencia y se determinan por las palabras de la absolución, que constituyen su *forma*, como veremos en seguida.

Estos tres actos del penitente no constituyen tan sólo la materia *integral* del sacramento —aunque el concilio Tridentino empleó la fórmula *ad integritatem* (cf. D 896) para no condenar explícitamente a Escoto y sus partidarios—, sino la materia *esencial*, intrínsecamente constitutiva del sacramento en unión con la absolución, que es su forma. Pero de suerte que el tercer acto, o sea, la *satisfacción* sacramental, se requiere para la esencia del sacramento tan sólo en su *aceptación* por el penitente, ya que sin esa aceptación no habría verdadero arrepentimiento, puesto que éste incluye necesariamente el *propósito* de satisfacer o reparar la ofensa cometida; pero no es esencial al sacramento su *cumplimiento* o realización, porque este cumplimiento es un acto *posterior* al sacramento, y, por lo mismo, no puede invalidarlo aunque no se cumpla (v.gr., por olvido o negligencia). En este sentido, el *cumplimiento* de la penitencia pertenece tan sólo a la *integridad* del sacramento, al paso que su *aceptación* en el momento de confesarse pertenece a la *esencia* misma del sacramento.

Corolario. Nótese la extraordinaria importancia práctica de esta doctrina. Los actos del penitente entran a formar parte de la *esencia* del sacramento. Luego, si falta el arrepentimiento y el propósito de enmienda, la absolución del sacerdote será *inválida* (por falta de un elemento *esencial* del sacramento), aunque el penitente se haya acusado con toda exactitud de sus pecados.

192. La absolución de los moribundos.

Contra la doctrina de la conclusión —e incluso contra la escotista, que reclama los actos del penitente como *condición necesaria*, aunque extrínseca, para la validez del sacramento—, parece que puede invocarse la práctica universal en la Iglesia de absolver a los moribundos destituidos ya del uso de los sentidos, aunque no hayan dado ninguna señal exterior de contrición ni se hayan acusado de sus pecados; por lo que parece que, al menos en circunstancias especialísimas, no son necesarios esos actos del penitente, sino que basta la absolución impartida por el sacerdote.

A esta dificultad hay que contestar lo siguiente:

1.º Es muy dudosa la validez de esa absolución, y por eso no puede darse en forma *absoluta*, sino sólo *bajo condición:* «si eres capaz de ser absuelto...».

2.º Si el moribundo hubiera dado señales de arrepentimiento antes de perder el uso de los sentidos (v.gr., dándose golpes de pecho, pidiendo un confesor, etc.), no hay problema. Esos actos perduran *virtualmente* todavía, y la absolución puede recaer válidamente sobre ellos. La confesión de sus faltas va implícita en aquellos actos de dolor (por los que manifestaba, de algún modo, sus pecados), lo mismo que el propósito de satisfacer por ellos.

3.º Si no dio ninguna señal de arrepentimiento, pero tampoco de obstinación en el pecado, podría ser absuelto *bajo condición*, ya que tal vez quiso o quiera actualmente manifestar ese arrepentimiento y no pueda.

4.º Si antes de perder el uso de los sentidos rechazó obstinadamente al sacerdote, teóricamente no se le puede absolver. Pero en la práctica puede dársele una absolución *condicionada*, ya que no es absolutamente imposible que después de perder el uso de los sentidos se haya arrepentido de su obstinación y tenga ya dolor actual de sus pecados. Con la absolución condicionada no se hace injuria alguna al sacramento, ya que el sacramento no se produce de hecho si no se verifica la condición que lo hace válido y lícito.

5.º *Condicionalmente* podría absolverse a un moribundo hereje o cismático, si consta que recibió válidamente el bautismo en su secta; pero jamás puede absolverse a un pagano o infiel no bautizado, porque el bautismo previo es condición absolutamente indispensable para recibir cualquiera de los otros sacramentos. Lo único que cabe hacer con ese pagano es bautizarle *sub conditione*, con tal que de alguna manera, incluso implícita (v.gr., en el deseo de salvarse), haya manifestado el deseo del mismo antes de perder el uso de los sentidos (cf. n.56). No se olvide que los sacramentos fueron instituidos misericordiosamente por Cristo en favor de los hombres; luego siempre que haya alguna esperanza, aunque remota, de su fructuosa administración, pueden y deben administrarse condicionalmente.

C) Forma

193. La parte *principal* de los sacramentos la constituye su propia *forma*. La razón es porque la materia es, de suyo, algo indeterminado, que puede aplicarse a muchos usos (v.gr., el agua sirve para beber, lavarse, etc., además de para bautizar), mientras que la forma determina y circunscribe la materia a la finalidad sacramental. Es evidente que la parte *determinante* es de mayor importancia y excelencia que la parte *determinada*.

Vamos a exponer en unas conclusiones la doctrina relativa a la forma del sacramento de la penitencia.

Conclusión 1.ª La forma del sacramento de la penitencia la constituyen las palabras de la absolución pronunciadas por el sacerdote. (Doctrina católica.)

He aquí las pruebas:

1.ª El magisterio de la Iglesia. Aunque no ha recaído directa y expresamente una definición dogmática sobre esta materia, la ha enseñado claramente la Iglesia en diversas circunstancias. He aquí algunos textos:

a) *Concilio de Florencia:* «La forma de este sacramento son las palabras de la absolución que profiere el sacerdote cuando dice: *Yo te absuelvo*, etc.» (D 699).

b) *Concilio de Trento:* «Enseña, además, el santo concilio que la forma del sacramento de la penitencia, en que está principalmente puesta su virtud, consiste en aquellas palabras del ministro: *Yo te absuelvo*, etc.» (D 896).

2.ª La razón teológica. La expone admirablemente Santo Tomás en las siguientes palabras:

«En todas las cosas, la perfección se atribuye a la forma. Pero ya se dijo antes que este sacramento alcanza su perfección mediante los actos del sacerdote. De donde se sigue que todo aquello que proviene del penitente, sean palabras o acciones, es *materia* de este sacramento; en cambio, aquello que pone el sacerdote es su *forma*. Mas como los sacramentos de la Nueva Ley *producen lo que significan*, según ya vimos, conviene que la fórmula del sacramento signifique lo que se realiza en el sacramento en proporción a la materia del mismo... Pero el sacramento de la penitencia no consiste en la consagración de una materia (como ocurre en la eucaristía), ni en el uso de alguna materia santificada (como ocurre en el bautismo o confirmación), sino en la *remoción de cierta materia*, esto es, del pecado, en cuanto que los pecados se dicen materia de la penitencia de la manera ya explicada. Tal remoción la significa el sacerdote al decir: *Yo te absuelvo*, pues los pecados son ciertas ataduras, según aquello de los

Proverbios (5,22): *El impío queda preso en su propia iniquidad y cogido en el lazo de su culpa*. Por todo lo cual es evidente que las palabras *Yo te absuelvo* son forma convenientísima de este sacramento»[8].

Advertencias. Como doctrina complementaria de la conclusión, hay que tener en cuenta las siguientes advertencias:

1.ª La fórmula de la absolución sacramental es actualmente la siguiente: «Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz. *Y yo te absuelvo de tus pecados † en el nombre del Padre, † y del Hijo, † y del Espíritu Santo*»[9].

2.ª Las palabras absolutamente *esenciales* de la forma son únicamente estas dos: *te absuelvo*, ya que en ellas se expresa suficientemente la significación y el efecto sacramental al pronunciarse sobre un penitente que acaba de acusarse de sus pecados. El sacerdote, sin embargo, no puede añadir o suprimir a su arbitrio palabra alguna a la fórmula litúrgica de la absolución, sino que debe atenerse a lo que está mandado por la Iglesia; no debe omitir, sin justa causa, las preces que la Iglesia ha añadido a la fórmula absolutoria.

3.ª Hasta el siglo XII se usó generalmente en toda la Iglesia una fórmula de absolución *deprecativa,* en la que el sacerdote ejercía su acción judicial pidiendo a Dios que perdonara por su medio al pecador, y todavía continúa esta costumbre en varios ritos católicos orientales[10]. Pero, posteriormente, la forma *indicativa* se fue imponiendo en casi todo el Occidente, y a partir del concilio de Trento es obligatoria en toda la Iglesia latina.

Conclusión 2.ª Para la validez, las palabras de la absolución ha de pronunciarlas vocalmente el sacerdote sobre el penitente presente, al menos moralmente. (Doctrina cierta y común.)

Tres condiciones se exigen en la conclusión para la *validez* de la absolución sacramental:

1.ª QUE EL SACERDOTE PRONUNCIE LA FÓRMULA VOCALMENTE. Consta por la doctrina de los concilios de Florencia y de Trento, cuando dicen que la forma del sacramento de la penitencia consiste en *las palabras* de la absolución (D 699 y 896), y por la práctica universal de la Iglesia. Santo Tomás expone la razón teológica, diciendo que Dios utiliza *las palabras* del sacerdote como *instrumento* para producir en el alma del penitente la gracia sacramental; luego para la validez

[8] III,84,3.

[9] Véase el moderno *Ritual de Sacramentos.*

[10] Una de las fórmulas más corrientes en esos ritos dice así: *Dígnese Dios perdonarte por medio de mí, que soy también pecador.* En la que se advierte claramente la voluntad del sacerdote de ejercer sobre el penitente el acto jurisdiccional de perdonarle los pecados. O sea, que es *deprecativa* tan sólo materialmente; pero formalmente es *indicativa* del perdón que concede el sacerdote en nombre de Dios.

del sacramento se requieren, indispensablemente, las palabras instrumentales del sacerdote [11].

De esta doctrina se sigue que el sacerdote mudo no puede absolver y que es inválida la absolución dada por carta, por telégrafo o por signos. No es necesario, sin embargo, que el sacerdote pronuncie las palabras de la absolución en voz alta o que las oiga el penitente; basta que las pronuncie de hecho vocalmente, aunque sea en voz baja e imperceptible.

2.ª SOBRE EL PENITENTE PRESENTE. La razón es porque, como acabamos de decir, la absolución ha de ser pronunciada *vocalmente;* luego no puede darse sino a aquel que pueda oír las palabras o con el que pueda hablar el sacerdote. Consta, además, por la declaración expresa del Santo Oficio, del 20 de junio de 1602, que dice así:

«El santísimo... (Clemente VIII) condenó y prohibió, por lo menos como *falsa, temeraria y escandalosa*, la proposición de que es lícito por carta o por mensajero confesar sacramentalmente los pecados al confesor ausente y recibir la absolución del mismo ausente; y mandó que en adelante esta proposición no se enseñe en lecciones públicas o privadas, en predicaciones y reuniones, ni jamás se defienda como probable *en ningún caso*, se imprima o de cualquier modo se lleve a la práctica» (D 1088).

De las palabras *en ningún caso* se desprende no sólo la ilicitud, sino incluso la *invalidez* de la absolución dada al ausente; porque de lo contrario sería lícita en caso de extrema necesidad, como dice San Alfonso citando a los Salmanticenses [12].

Lo que sí podría hacerse, con causa justa y razonable (v.gr., dificultad en hablar, grandísima vergüenza, etc.), es entregar al confesor la confesión *por escrito*, y, una vez leída por éste, el penitente, *presente ante él*, debe decir: «Me acuso de los pecados que acaba usted de leer en el escrito», y entonces ya puede recibir la absolución del confesor [13].

3.ª AL MENOS MORALMENTE. No se requiere, sin embargo, que la presencia del penitente sea *física*, de suerte que pueda ser visto o tocado por el confesor. Basta una presencia *moral*, o sea, aquella que permite entablar conversación entre dos hombres, aunque sea en voz alta.

San Alfonso juzga que la presencia moral del penitente se salva a unos *veinte pasos*, aunque estas cosas no pueden medirse matemáticamente. Y en caso de necesidad (v.gr., naufragio, soldados en combate, etc.) podría darse la absolución *sub conditione* a una distancia mucho mayor.

También está presente el penitente aunque no le vea el confesor (v.gr., a través de una rejilla muy espesa o cubierta con un velo), siempre que pueda hablarse con él.

[11] Cf. III,84,3 ad 3; ibid., 4 ad 3.
[12] Cf. SAN ALFONSO, *Theologia Moralis* l.6 n.428.
[13] Cf. SAN ALFONSO, l.c., n.429.

Es dudosa la absolución si el penitente se encuentra en otra habitación distinta de la del confesor y sin comunicación alguna entre las dos, aunque puedan hablar y oírse mutuamente, a través de las paredes; pero en caso de necesidad podría darse la absolución *sub conditione*.

En la práctica, cuando un penitente, por ignorancia o inadvertencia, se va del confesonario antes de ser absuelto, el sacerdote debe proceder del modo siguiente:

a) Si está cerca del confesonario, le puede absolver sin llamarle de nuevo.

b) Si está lejos del confesonario y le puede llamar sin incomodidad ni admiración de los demás, le debe llamar para absolverle. Si no le puede llamar sin esos inconvenientes, debe absolverle (aunque no le vea), si es moralmente cierto que está presente entre los fieles cercanos (o sea, no más allá de veinte o treinta pasos).

c) Si ya no está presente ni ha de volver después, nada debe hacer sino encomendarlo a Dios.

d) Si volviera otro día a confesarse con el mismo confesor, habría que excitarle al dolor de todos sus pecados (no sólo de los que confiesa actualmente) y absolverle después.

Conclusión 3.ª La absolución sacramental debe darse en forma absoluta al penitente bien dispuesto; pero, en caso de duda o en especiales circunstancias, puede y debe darse en forma condicionada. (Doctrina cierta y común.)

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado.

1.ª LA ABSOLUCIÓN DEBE DARSE EN FORMA ABSOLUTA AL PENITENTE BIEN DISPUESTO. Consta ciertamente:

a) *Por la naturaleza misma de los sacramentos*, que han de administrarse en forma absoluta al sujeto capaz, siempre que no haya duda razonable sobre sus disposiciones para recibirlo.

b) *Por el derecho del penitente a la absolución.* El penitente bien dispuesto *puede* recibir válida y lícitamente la absolución de sus pecados, y *tiene derecho* a recibirla en virtud del cuasicontrato establecido entre el confesor y el penitente al comenzar la confesión. Lo declara expresamente el Código canónico en la siguiente forma:

«Si el confesor no puede dudar de las disposiciones del penitente y éste pide la absolución, no puede aquél negársela ni diferírsela» (cn.980).

Ahora bien: no habiendo ninguna duda sobre sus legítimas disposiciones, el penitente tiene derecho a que se le absuelva en forma absoluta, no condicionada.

2.ª PERO, EN CASO DE DUDA O EN ESPECIALES CIRCUNSTANCIAS, PUEDE Y DEBE DARSE EN FORMA CONDICIONADA.

La razón es porque no es lícito, sin causa justificada, exponer el sacramento a peligro de *nulidad* por falta de las debidas disposiciones

en el penitente. Como principio general para regular estos casos, puede establecerse el siguiente: la absolución condicionada ***puede y debe*** darse siempre que, si se niega en absoluto la absolución, puede sobrevenirle un grave daño al penitente, y si se da en forma absoluta, pondría al sacramento en peligro de nulidad, lo que supone una irreverencia hacia él.

Los principales casos en que es lícito dar la absolución condicionada son los siguientes:

a) Si el confesor duda positiva y prudentemente si absolvió debidamente al penitente o no, a no ser que el penitente hubiera confesado tan sólo pecados veniales.

b) Si duda prudentemente de las disposiciones del penitente y no puede sin peligro o incomodidad diferirle la absolución (v.gr., por tratarse de un moribundo, o de uno que va a contraer matrimonio en seguida, o a cumplir el precepto pascual y no pueda diferirlo sin llamar la atención, etc.).

c) En caso de duda sobre la existencia de suficiente materia (v.gr., en los niños, semifatuos o personas piadosas que se acusan tan sólo de pecados dudosos, etc.). Pero hay que absolverles en absoluto si se acusan de alguna materia *cierta*, aunque sea muy leve y pertenezca a la vida pasada.

d) En la duda sobre la suficiente presencia moral del penitente.

e) Si se trata de un moribundo destituido ya del uso de los sentidos o se duda si está vivo o muerto o si está o no bautizado.

Volveremos más ampliamente sobre esto al hablar de las obligaciones del sacerdote en la administración de este sacramento.

Advertencias. 1.ª La condición ha de ser de ***pretérito*** o de ***presente*** (v.gr., si es verdad que has restituido lo robado; si es verdad que estás arrepentido); pero nunca de ***futuro*** (v.gr., si restituyes dentro de ocho días), pues sería ***inválido*** el sacramento, ya que éste no puede quedar en suspenso o en el aire hasta que se cumpla la futura condición.

2.ª La condición no es menester que se formule de palabra (bastaría hacerla mentalmente), aunque es conveniente expresarla vocalmente.

3.ª Algunos autores creen más segura la fírmula *si eres capaz* que la *si estás bien dispuesto* [14]; pero únicamente en orden a una problemática reviviscencia del sacramento en caso de administración válida, pero infructuosa, que, según la sentencia más probable, no se da jamás en el sacramento de la penitencia (cf. n.17 concl.5.ª).

[14] MERKELBACH, III, 617.

194. Escolios. 1.° La absolución por teléfono, radio o televisión.

De lo dicho en la conclusión segunda, se desprende que es *inválida* la absolución dada por teléfono, radio o televisión, ya que falta la presencia real del penitente e incluso la transmisión verdadera y real de las palabras de la absolución.

a) FALTA LA PRESENCIA REAL DEL PENITENTE. Es evidente que el teléfono, por su propia naturaleza, se usa para hablar con una persona *ausente*, no con una presente. Dígase lo mismo, y con mayor motivo, de la radio y de la televisión.

No importa que se pueda hablar con el penitente e incluso que se le vea a través de la televisión. Porque, como diremos en seguida, la palabra humana no se *transmite* realmente a través del teléfono y la radio; y a través de la televisión, no se ve al mismo penitente, sino únicamente su imagen o fotografía, reflejada en la pantalla, como en un espejo. Falta en absoluto la presencia *real*, incluso la moral, del penitente.

b) NO HAY VERDADERA Y REAL TRANSMISIÓN DE LAS PALABRAS DE LA ABSOLUCIÓN. En la conversación telefónica no se transmite la misma voz *humana*, como si ésta *recorriera realmente* el hilo telefónico que une los dos aparatos, sino que, al vibrar la membrana del micrófono herida por la palabra del que habla, se establece una corriente eléctrica que hace vibrar en idéntica forma la membrana del receptor, haciéndole *reproducir* la palabra o sonido transmitido. No es, pues, la palabra misma la que recorre el trayecto telefónico o radiofónico, sino únicamente una serie de vibraciones eléctricas que *reproducen* la palabra humana.

Ni vale objetar que lo mismo ocurre con la conversación humana entre dos personas presentes, ya que la palabra de una de ellas se transmite a la otra a través de ondas o vibraciones sonoras distintas de la palabra misma. No hay paridad entre ambos casos. Porque en la conversación entre personas presentes ocurre todo ello de una manera completamente *natural* e *inmediata,* prevista ya por Cristo al instituir en esa forma el sacramento; mientras que en la conversación por teléfono o radio se produce el fenómeno de una manera puramente *artificial* y *mediata*, que está muy lejos de coincidir con el modo natural e inmediato. Si a esto añadimos que la absolución por teléfono —y, con mayor motivo, por radio— pone en gran peligro el *secreto* sacramental, se comprenderá fácilmente que, al menos en orden al sacramento de la penitencia, no puede establecerse paridad entre la conversación natural y la artificial.

No hay paridad tampoco con el hecho de que sea *válida* la bendición papal retransmitida por radio; porque esto depende enteramente de la voluntad del romano pontífice, quien puede enviar su bendición papal incluso *por escrito* y conceder indulgencias incluso a los *ausentes*. El caso de los sacramentos es muy distinto, ya que fueron

instituidos por el mismo Cristo, y la Iglesia no puede modificar *sustancialmente* la administración o recepción de los mismos.

De todas formas, la Santa Sede no ha resuelto todavía con su autoridad suprema esta cuestión, que, por lo mismo, es de libre discusión entre los autores. Interrogada la Sagrada Penitenciaría sobre «si en caso de extrema necesidad podría darse la absolución por teléfono», contestó el 1 de julio de 1884: «Nada hay que responder». Con lo que quiso significar, al parecer, que a ella le incumbe únicamente resolver los *casos particulares* de conciencia, no resolver las dudas sobre la esencia de los sacramentos, que pertenece al Santo Oficio.

En la práctica, en caso de *extrema necesidad* (v.gr., imposibilidad absoluta de presentarse ante el moribundo), el sacerdote puede y debe enviarle *sub conditione* la absolución por teléfono o radio —y, con mayor razón, a través de un largo tubo o *canal fonético*—, dejando a la misericordia de Dios el cuidado de retransmitírsela al enfermo [15].

2.° La absolución colectiva de muchos penitentes sin previa confesión.

Respecto a la absolución *sacramental* por medio de una fórmula general o absolución común, sin previa confesión individual de los pecados hecha por los propios penitentes, dio la Sagrada Penitenciaría una instrucción el 25 de marzo de 1944, aprobada por Pío XII [16], en la que se autorizaba dicha absolución colectiva en casos de urgente necesidad (v.gr., a los soldados momentos antes de entrar en batalla, a los ciudadanos en peligro de muerte durante las incursiones del enemigo, si se vieran los penitentes, sin culpa suya, privados durante largo tiempo de la gracia sacramental y de la sagrada comunión, etc.). Pero, en vista de ciertas teorías erróneas acerca del sacramento de la penitencia y de la creciente propensión y práctica funesta de impartir la absolución sacramental juntamente a muchos sin previa confesión individual, muchos obispos rogaron a la Santa Sede que recordase al pueblo cristiano cuáles son las condiciones necesarias para el recto uso de este sacramento y publicara normas adaptadas a las actuales circunstancias. En vista de ello, Pablo VI, a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, promulgó la instrucción *Sacramentum paenitentiae*, del 16 de junio de 1972 [17], que, por su extraordinaria importancia, transcribimos íntegramente a continuación:

«I. *Se ha de mantener a todo trance y aplicar fielmente la doctrina del concilio Tridentino*. Por ende, debe reprobarse la costumbre, difundida por diversos lugares, merced a la cual se presume que se cumple

[15] Cf. PRÜMMER, III n.331; MERKELBACH, III n.447,60.
[16] Cf. AAS 36 (1944) 155-156.
[17] Cf. AAS 64 (1972) 510-514.

con el precepto de confesar sacramentalmente los pecados mortales para ser absuelto de ellos por la sola confesión hecha en general o, como dicen, comunitariamente celebrada [18]. Además del precepto divino, declarado en el concilio Tridentino, urge, asimismo, el extraordinario bien de las almas que se obtiene con la confesión individual debidamente hecha y administrada, según atestigua la experiencia de los siglos. La confesión individual e íntegra continúa siendo *el único modo ordinario* mediante el cual los fieles se reconcilian con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral les excuse de semejante confesión.

II. Cabe, en efecto, que, debido a particulares circunstancias que a veces se presentan, sea lícito, e incluso conveniente, impartir la absolución de un modo general a muchos penitentes sin la previa confesión individual.

Puede ocurrir esto, en primer lugar, *cuando amenaza peligro de muerte* y no hay tiempo para que el sacerdote o los sacerdotes, si los hay, puedan oír las confesiones de cada penitente. En ese caso, todo sacerdote puede absolver de un modo general, a muchos, previa, si el tiempo lo permite, una brevísima exhortación, para que cada uno procure hacer un acto de contrición.

III. Además de los casos de peligro de muerte, es lícito absolver sacramentalmente a la vez a muchos fieles que se han confesado sólo genéricamente, pero que están sinceramente arrepentidos, *si hay grave necesidad;* a saber, cuando, dado el número de penitentes, no hay suficientes confesores para oír en debida forma las confesiones de cada uno dentro de un congruo espacio de tiempo, de suerte que los penitentes —sin culpa suya— se vean en el trance de *carecer por largo tiempo de la gracia sacramental o de la sagrada comunión.* Esto puede acaecer, sobre todo, *en tierras de misiones,* o incluso en otros lugares e igualmente a ciertos grupos de personas en los que se da aquella necesidad.

Pero *esto no es lícito, cuando hay a mano confesores,* por el solo hecho de reunirse un gran concurso de penitentes, como puede suceder, v.gr., en alguna festividad o peregrinación.

IV. Los ordinarios de lugar y los sacerdotes, en cuanto a éstos atañe, gravada su conciencia, han de evitar que el exiguo número de confesores no resulte de que algunos sacerdotes descuiden este sublime ministerio para ocuparse de negocios temporales o porque se dedican a otros ministerios no tan necesarios, sobre todo si diáconos o laicos los pueden atender.

V. El formar juicio sobre si se dan las condiciones arriba indicadas (en el n.III), y, por consiguiente, determinar cuándo se puede impartir la absolución sacramental de un modo general, *se reserva al*

[18] Tengan esto muy presente quienes cometen el enorme abuso de no permitir a los penitentes en las confesiones ordinarias manifestar sus faltas en detalle, diciéndoles que para recibir la absolución basta con esta frase general: «Me acuso y arrepiento de todos mis pecados».

ordinario de lugar, asesorándose con otros miembros de la Conferencia Episcopal.

Además de los casos señalados por dicho ordinario, si ocurre alguna otra *grave necesidad* de dar la absolución sacramental juntamente a muchos, tiene el sacerdote que *recurrir previamente*, siempre que sea posible, al ordinario del lugar para impartir lícitamente la absolución; en caso contrario, hará sabedor al mismo ordinario, lo más pronto posible, de aquella necesidad y de la absolución impartida [19].

VI. Por lo que a los fieles respecta, para que puedan aprovecharse de semejante absolución sacramental es del todo necesario que estén debidamente dispuestos, o sea que cada uno se arrepienta de sus faltas y, con propósito de no volver a cometerlas, esté decidido a reparar los escándalos y daños tal vez causados, e igualmente a *confesar en detalle, a su debido tiempo*, los pecados graves que ahora no pueda confesar. Instruyan diligentemente los sacerdotes a los fieles de estas disposiciones y condiciones requeridas para la *validez* del sacramento.

VII. Aquellos a quienes se les perdonan los pecados graves por la absolución dada en común, antes que vuelvan a ser absueltos de esta forma *están obligados a la confesión auricular*, a menos que se lo impida una causa justa. Pero tienen estricta obligación, siempre que no obste imposibilidad moral, de acudir al confesor dentro del año. Pues vige también para ellos el precepto, que a todos los fieles obliga, de confesar por lo menos una vez al año, a solas al sacerdote, todos los pecados graves que aún no haya confesado en detalle.

VIII. Adviertan los sacerdotes a los fieles que, a quienes tienen conciencia de pecado mortal y disponen de confesor, les está prohibido evadir el cumplimiento de la confesión individual, esperando, de propósito o por negligencia, la ocasión de que se absuelva a muchos a la vez.

IX. Al objeto de que los fieles puedan cumplir fácilmente con la obligación de la confesión individual, procúrese que estén los confesores en los templos a disposición de los fieles los días y las horas señaladas que sean cómodas para éstos.

Pero en los lugares dispersos y remotos, adonde rara vez puede el sacerdote acercarse dentro del año, dispónganse las cosas de tal forma que el sacerdote, en cuanto sea posible, oiga cada vez las confesiones sacramentales de algún grupo de penitentes; y a los otros, si existen las condiciones arriba indicadas (en el n.III), impártales la absolución de modo general. Pero de suerte que *todos los fieles*, en cuanto sea posible, puedan confesarse individualmente al menos una vez al año.

X. Explíquese diligentemente a los fieles que las celebraciones litúrgicas y los ritos comunes penitenciales son muy útiles para pre-

[19] Por aquí se ve cuán grave abuso cometen los sacerdotes que por su propia cuenta y razón imparten absoluciones colectivas sin haber obtenido previamente la aprobación de su obispo o sin comunicárselo después.

parar con gran fruto la confesión de los pecados y la enmienda de la vida. Mas póngase mucho cuidado de *no confundir esas celebraciones o ritos con la confesión sacramental y la absolución.*

Si dentro de esas celebraciones hacen los penitentes la confesión *individual*, reciba cada uno *la absolución particular* del confesor al que acudió. Pero en el caso de que se imparta la absolución sacramental a muchos a la vez, dése ésta según el rito peculiar establecido por la Sagrada Congregación para el Culto Divino. La celebración de este rito ha de ser completamente distinta de la celebración de la misa.

XI. Quien actualmente es escándalo para los fieles, puede, sin duda, recibir la absolución sacramental juntamente con los otros, siempre que esté sinceramente arrepentido y proponga de veras remover el escándalo; pero no se acercará a recibir la sagrada comunión antes de haber removido el escándalo conforme al juicio del confesor, al cual debe recurrir antes personalmente.

Tocante a la absolución de censuras reservadas, cúmplanse las normas del Derecho vigente, computando el tiempo del recurso a partir de la próxima confesión individual.

XII. Por lo que atañe a la confesión frecuente o de "devoción", no se propasen los sacerdotes a disuadirla a los fieles. Por el contrario, ponderen sus copiosos frutos para la vida cristiana y *muéstrense dispuestos a oírla siempre que los fieles la pidan razonablemente.* Se ha de evitar en absoluto que la confesión individual se reserve sólo para los pecados graves, ya que esto privaría a los fieles del excelente fruto de la confesión y menoscabaría la fama de quienes se acercan al sacramento individualmente.

XIII. Se han de considerar como *abusos graves* las absoluciones sacramentales comunitarias cuando no se observen las antedichas normas. Deben evitar eso cuidadosamente todos los pastores, conscientes de su responsabilidad moral de procurar el bien de las almas y velar por la dignidad del sacramento de la penitencia».

Hasta aquí el decreto o instrucción *Sacramentum paenitentiae*, promulgado por Pablo VI el 16 de junio de 1972. El nuevo Código de derecho canónico ha recogido sustancialmente esta misma doctrina en forma más breve o reducida (cf. cn.961-963).

3.° Repetición de la absolución.

No es lícito repetir la fórmula de la absolución sobre un mismo penitente, a no ser cuando se tema positiva y prudentemente que no se le ha absuelto debidamente (v.gr., por haber pronunciado mal las palabras esenciales). Pero si después de recibida la absolución, se acusa al penitente de nuevos pecados mortales olvidados o de una circunstancia grave, o aumenta el número de pecados indicado anteriormente, el confesor debe repetir la absolución. La razón es porque, de lo contrario, el penitente tendría obligación de confesar esos pecados en la siguiente confesión, por tratarse de materia *necesaria*

sobre la que no ha recaído todavía *directamente* la absolución sacramental. La contrición debe extenderse a esta nueva materia (a no ser que perdure virtualmente la contrición universal anterior), y el confesor debe añadirle una nueva penitencia, aunque sea ligera.

ARTICULO III

Necesidad del sacramento de la penitencia

195. En el capítulo anterior hemos hablado ya de la necesidad de la penitencia en general (cf. n.184). Aquí vamos a examinar la necesidad del *sacramento* del mismo nombre. Para mayor claridad y precisión, procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones, que probaremos por los lugares teológicos tradicionales.

Conclusión 1.ª El sacramento de la penitencia, recibido realmente o al menos en el deseo, es necesario con necesidad de medio para la salvación a todos los que hayan pecado mortalmente después del bautismo. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron Wiclef (D 587) y los falsos reformadores (Lutero, Calvino, Melanchton, etc.), a quienes siguen, en general, los protestantes modernos. Pero la doctrina católica que recoge nuestra conclusión fue enseñada y definida por el concilio de Trento. He aquí el texto de las enseñanzas y declaraciones dogmáticas:

«Si alguno dijere que aquel que ha caído después del bautismo no puede por la gracia de Dios levantarse, o que sí puede, pero por sola la fe, recuperar la justicia perdida *sin el sacramento de la penitencia*, tal como la santa, romana y universal Iglesia, enseñada por Cristo Señor y sus apóstoles, hasta el presente ha profesado, guardado y enseñado, sea anatema» (D 839).

«Para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la penitencia *tan necesario como el mismo bautismo para los aún no regenerados»* (D 895).

«Enseña, además, el santo concilio que, aun cuando alguna vez acontezca que esta contrición sea perfecta por la caridad y reconcilie al hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento, *no debe*, sin embargo, atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del sacramento, que en ella se incluye» (D 898).

«Si alguno negare que la confesión sacramental fue instituida o *que es necesaria para la salvación por derecho divino...*, sea anatema» (D 916).

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia *no es necesario de derecho divino* confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra

los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado..., sea anatema» (D 917).

La razón teológica la expone Santo Tomás al decir que nadie puede recuperar la gracia perdida si no se le aplican los méritos de la pasión de Cristo. Ahora bien: por institución del mismo Cristo, los méritos de su pasión se nos aplican por los sacramentos, y entre ellos sólo el de la penitencia tiene por finalidad la remisión de los pecados cometidos después del bautismo; luego es necesario para todos aquellos que hayan pecado gravemente después del bautismo. Por eso se llama a este sacramento «segunda tabla después del naufragio»[20].

Nótese principalmente de todo lo dicho:

1.º Que, cuando no se puede recibir el sacramento realmente, basta recibirlo en el deseo, aun implícito, contenido en el acto de perfecta contrición (cf. D 807). De otra suerte, la salvación sería del todo imposible a los pecadores bautizados que no tuvieran a mano un sacerdote para absolverles.

2.º Que, al menos en el deseo implícito, el sacramento de la penitencia es necesario con necesidad de *medio* —por divina institución— para la salvación del que haya pecado mortalmente después del bautismo, con el mismo grado de necesidad que el bautismo para los no bautizados todavía. Sin embargo, la necesidad del bautismo es más *universal*, pues afecta a todos los hombres, mientras que la penitencia es necesaria tan sólo a los que pecaron gravemente después del bautismo; pero, puestos en la hipótesis de pecado grave, la necesidad es la misma.

Conclusión 2.ª El sacramento de la penitencia es necesario también con necesidad de precepto tanto divino como eclesiástico. (Doctrina católica, implícitamente definida.)

El precepto divino consta por la voluntad expresa de Cristo al instituir este sacramento para remedio de los pecados cometidos después del bautismo (D 916).

El precepto eclesiástico consta por el concilio IV de Letrán, que estableció la confesión anual obligatoria (D 437), cuya doctrina repitió el concilio de Trento (D 918) y recoge el Código canónico en la siguiente forma:

«Todo fiel, una vez que ha llegado a la edad de la discreción (esto es, al uso de razón), tiene obligación de confesar fielmente todos sus pecados graves una vez por lo menos cada año» (cn.989).

Vamos a precisar ahora en qué circunstancias urge el precepto *divino* y cuándo obliga el eclesiástico.

[20] Cf. III,84,5-6.

1.° El precepto divino de confesar los pecados urge:

a) *En peligro de muerte*, por la obligación de salvarse que tienen todos los hombres. La necesidad del sacramento de la penitencia se entiende únicamente del fiel *bautizado* que está en pecado mortal.

b) *Cuando ha de recibir un sacramento de vivos*, que requiere el estado de gracia. Como es sabido, son sacramentos de vivos, la *confirmación, eucaristía, unción de los enfermos, orden* y *matrimonio*. En estos casos no basta un previo acto de contrición si se tiene pecado mortal; es necesario confesarse, si es posible.

c) *Si surge una tentación* tan furiosa y vehemente que no pueda ser vencida sino por el sacramento de la penitencia. La razón es porque el hombre está obligado a utilizar todos los medios a su alcance para evitar el pecado.

d) *Varias veces durante la vida*, según la sentencia más probable y común. Sin embargo, no hay unanimidad entre los teólogos al determinar el número de veces que se requieren. Ciertamente, cumple este capítulo el que se confiesa al menos una vez al año, como prescribe la Iglesia.

2.° El precepto eclesiástico de la confesión anual:

a) Obliga *gravemente* a todos los cristianos, de rito latino u oriental, hombres o mujeres, que hayan llegado al uso de razón (aunque no hayan cumplido todavía los siete años) y sean reos de pecado *mortal*. Si sólo hubieran pecado venialmente, no les obligaría el precepto —aunque es convenientísimo que lo cumplan, por los grandes beneficios espirituales que reporta al alma la absolución sacramental—, porque no constituye materia necesaria, sino libre, del sacramento de la penitencia (cf. cn.988,2.°).

b) El precepto eclesiástico de la confesión anual puede cumplirse en cualquier época del año (contado de enero a diciembre o de Pascua a Pascua); pero es conveniente que se cumpla juntamente con el de la comunión pascual, que obliga precisamente en tiempo de Pascua; si bien este tiempo no determina el *fin* de la obligación, sino solamente la *urgencia* de la misma, como ya vimos (cf. n.134,2).

c) «Todo fiel puede confesar sus pecados al confesor legítimamente aprobado que fuese más de su agrado, aunque sea de otro rito» (cn.991).

d) El que hace una confesión sacrílega o voluntariamente nula no cumple con ella el precepto de confesar sus pecados, como es evidente.

CAPITULO II

Partes del sacramento de la penitencia

Como hemos visto en el capítulo anterior, el sacramento de la penitencia, por razón del penitente, consta de tres par-

tes esenciales, que constituyen su *materia próxima:* contrición, confesión y satisfacción. Examinadas ya en sus líneas generales, vamos a estudiarlas ahora más despacio, con la atención y cuidado que merecen por su importancia extraordinaria. Dividimos la materia en tres artículos:

1.° La contrición.
2.° La confesión.
3.° La satisfacción.

ARTICULO I

La contrición

Constituye, sin duda alguna, la parte más importante de las tres en que se divide el sacramento de la penitencia. En absoluto es posible salvarse sin confesión ni satisfacción de los pecados (v.gr., cuando se carece de confesor a la hora de la muerte); pero nadie se puede salvar sin dolor o arrepentimiento de sus propias culpas. Y se entiende que nos referimos a los pecados *graves.*

Vamos a dividir este artículo en dos partes. En la primera estudiaremos la noción, división, dotes o cualidades y efectos de la *contrición.* En la segunda examinaremos la división, necesidad y dotes o cualidades del *propósito de enmienda,* íntimamente relacionado con la contrición.

A) La contrición

196. 1. Noción. Vamos a dar su noción *etimológica* y su *definición* real.

1.° **Etimológicamente,** la palabra *contrición* viene de *conterere,* que significa *destrozar, triturar,* reducir a pequeños fragmentos una cosa sólida y dura. Trasladada del orden corporal al espiritual, designa el arrepentimiento interior del pecador, que quebranta o rompe la soberbia y dureza de corazón con que se aferró al pecado [1].

2.° **Realmente,** y entendida de una manera general, aplicable a la perfecta e imperfecta, puede definirse de la siguiente forma:

Es un dolor y detestación de los pecados cometidos en cuanto son ofensa de Dios, con propósito de confesarse y de no volver a pecar.

[1] Cf. *Suppl.* 1,1.

Expliquemos un poco los términos de la definición:

Es UN DOLOR o tristeza al advertir en la propia conciencia la presencia de un mal, el pecado, con el cual el alma ofendió a Dios y se enemistó con El. Se trata de un dolor espiritual, de la voluntad, que no es necesario que redunde en la sensibilidad. Puede darse muy bien el caso de un pecador que esté en su interior profundamente pesaroso de haber pecado, sin que sienta sensiblemente el dolor. Para tener este dolor interior basta *quererlo* sinceramente. Este dolor es acto de la virtud de la penitencia [2].

Y DETESTACIÓN. Esta palabra no es redundante, ya que no es lo mismo dolor que detestación, si bien el primero lleva inevitablemente a la segunda. El dolor, como acabamos de decir, es una *tristeza* interior ante la desgracia que supone el pecado. La detestación, en cambio, es un aborrecimiento del mismo que enciende en nuestras almas el deseo de destruirlo. Supone la abominación y el odio del pecado cometido, o sea, una verdadera retractación de la mala voluntad que se tuvo al cometerlo. Más que con la tristeza, se relaciona con la *ira*, que se produce en el apetito sensitivo ante la presencia de un mal arduo.

DE LOS PECADOS COMETIDOS. Son el objeto *material* de la contrición, o sea, la materia sobre la que recae. Se refiere a la *culpa*, no a la pena; y no al pecado original, ni a los pecados futuros, ni a los ajenos, sino únicamente a los pecados actuales cometidos por uno mismo [3].

EN CUANTO SON OFENSA DE DIOS. Es el elemento *formal* de la contrición. Se requiere indispensablemente en toda clase de contrición sobrenatural, aun en la imperfecta o *atrición*. El que se arrepintiera *únicamente* por miedo al infierno o por amor a la felicidad eterna, pero sin relación alguna a la ofensa inferida a Dios, no tendría ni siquiera *atrición*; le faltaría nada menos que su objeto *formal*. Lo que distingue a la contrición de la atrición no es su relación a la ofensa de Dios —las dos la tienen—, sino el *motivo* de esa relación: por ser Dios quien es (perfecta contrición) o por los castigos que nos pueden inferir a consecuencia del pecado (contrición imperfecta o atrición).

CON PROPÓSITO DE CONFESARSE, al menos implícito. Sin esta relación al sacramento de la penitencia, la contrición es *inválida* (D 898) por expresa voluntad de Jesucristo al instituir el sacramento de la penitencia: *A quienes perdonareis*... (Io 20,23). De esto no se sigue que la salvación sea imposible al pecador que desconozca la institución del sacramento de la penitencia (v.gr., los salvajes o infieles no evangelizados todavía), ya que basta el deseo *implícito* en la misma

[2] Cf. *Suppl.* 2,1-6.
[3] Cf. *Suppl.* 2,1-6.

contrición, que supone, por parte del que lo emite, la aceptación de todos los medios necesarios para el perdón y la amistad con Dios.

Y DE NO VOLVER A PECAR. Es una consecuencia lógica e inevitable del dolor y de la detestación. El que siente haber ofendido a Dios y quiere destruir su pecado, es claro que está dispuesto a no volverlo a cometer, a menos de incurrir en verdadera contradicción. Para lo cual no se requiere que de hecho no vuelva a pecar nunca más —ya que la voluntad humana es débil y defectible—, sino únicamente que se proponga sincera y honradamente no volver jamás a pecar.

197. 2. División. La contrición puede dividirse desde dos puntos de vista diferentes, a saber, por razón del *modo* y por razón de la *eficacia*.

1.º POR RAZÓN DEL MODO como se verifica, se divide en *formal* o explícita y *virtual* o implícita. La primera se arrepiente de los pecados por un acto formal de la virtud de la penitencia, rechazándolos directa y explícitamente. La segunda es aquella que, sin atender de una manera directa y explícita a los pecados cometidos, hace un acto de virtud incompatible con aquéllos, o sea, un acto de caridad sobrenatural por el que amamos a Dios sobre todas las cosas.

El sacramento de la penitencia requiere la contrición *explícita* o formal, porque ésta es la que, por institución divina, forma parte de la materia del sacramento. El penitente no sólo debe pensar en ordenarse a Dios y en amarlo, sino que necesita también, por exigencia del sacramento, algún acto de dolor. Con sólo un acto de caridad, por muy ardiente que sea, no se recibe propiamente el *sacramento* de la penitencia, aunque sea suficiente para recuperar la gracia fuera de él (penitencia virtual). Cada sacramento requiere su propia materia: el bautismo no se puede administrar con vino y la eucaristía no se puede consagrar con agua. Para que el dolor sea explícito no se requiere, sin embargo, formularlo vocalmente; basta que exista de hecho interiormente[4].

2.º POR RAZÓN DE LA EFICACIA, o efecto que produce en el alma del pecador, la contrición puede ser *perfecta* e *imperfecta*. La primera recibe el nombre de *contrición*, sin más, o también de *perfecta contrición*. La segunda es conocida con el nombre de *atrición*. La *perfecta contrición* es aquella que rechaza la ofensa de Dios por motivo de caridad, o sea, por la *bondad infinita de Dios*, que le hace infinitamente amable. La atrición rechaza el pecado como ofensa de Dios, pero por motivos inferiores a la perfecta caridad (v.gr., porque nos puede castigar con el infierno o privarnos del cielo). La perfecta justifica por sí misma al pecador, aunque por orden al sacramento, cuyo de-

[4] Cf. BANDERA, comentario al *Suppl.* q.1 (BAC, *Suma* bilingüe, t.14 [Madrid 1957] p.195); PRÜMMER, III n.346; MERKELBACH, III n.481.

seo lleva consigo al menos implícitamente. La imperfecta o atrición justifica únicamente si va unida de hecho al sacramento del bautismo o de la penitencia.

Volveremos sobre esta última división al hablar de los efectos de la contrición.

198. 3. **Dotes o cualidades.** Por dotes o cualidades de la contrición perfecta o imperfecta se entienden aquellas condiciones que ha de reunir para su validez o eficacia en el sacramento de la penitencia. Suelen enumerarse las siguientes: *verdadera* o *interna, formal, sobrenatural, suma* y *universal.* Vamos a examinarlas una por una.

1.ª Verdadera o interna

En primer lugar, la contrición ha de ser *verdadera* o *interna*, esto es, que exista realmente en la voluntad y no solamente en el apetito sensitivo. Porque la contrición que ha de reparar el pecado ha de proceder de la misma fuente de la que proceden los pecados. Es, pues, una verdadera retractación de la voluntad, que tiene el siguiente sentido: «Quisiera no haber cometido el pecado y quiero extirparlo al precio que sea; si ahora fuera, de ninguna manera lo cometería».

De donde se deduce que no es suficiente:

a) *La mera recitación* del acto de contrición, sino el afecto interno de la voluntad rechazando el pecado en cuanto ofensa de Dios.

b) *Ni la contrición imaginada* por el que de buena fe cree estar contrito sin estarlo realmente. La buena fe puede excusarle del sacrilegio, pero no puede suplir la falta real de contrición, como el agua imaginada no es suficiente para el bautismo.

c) *Ni el propósito de no pecar en adelante*, que podría coexistir con la complacencia en el pecado anterior.

d) *Ni el dolor de los pecados en abstracto*, sino que ha de recaer sobre los que cometió realmente el pecador.

e) *Ni el deseo de tenerlo,* que no es lo mismo que tenerlo de hecho. Sin embargo, las personas escrupulosas o excesivamente timoratas pueden estar tranquilas por este capítulo, pues es prácticamente imposible que el que desea *sinceramente* tener dolor de sus pecados no lo tenga ya de hecho en su voluntad aunque le falte la experiencia sensible del mismo.

Advertencia. Aunque no se requiere la contrición *sensible* (v.gr., a base de lágrimas o de golpes de pecho), es necesario, sin embargo, que en el sacramento de la penitencia se manifieste externamente por algún *signo sensible*, ya que, como vimos en su lugar correspondiente, la contrición forma parte *esencial* del sacramento

—del que constituye la *materia próxima*, junto con la confesión y satisfacción—, y las partes del sacramento han de ser sensibles, puesto que tienen categoría de signo (cf. n.9). Sin embargo, basta que sean sensibles de algún modo, incluso implícito (v.gr., en la dolorosa acusación de las faltas, en la devota recepción de la absolución, etc.).

2.ª Formal o explícita

No basta, para el sacramento de la penitencia, la contrición *virtual* contenida implícitamente en el acto de caridad sobrenatural. Este acto basta ciertamente para recuperar la gracia fuera del sacramento de la penitencia (aunque no sin el deseo del mismo, al menos implícito); pero es insuficiente para recibir válidamente el sacramento, ya que el arrepentimiento explícito o formal pertenece a la *materia próxima* de este sacramento, como ya dijimos (cf. n.191).

En la práctica, sin embargo, es casi imposible que el que se acerca con rectitud de intención a confesar sus pecados haga un acto de perfecto amor de Dios sin que lo haga también de arrepentimiento de sus pecados.

3.ª Sobrenatural

No basta tampoco un arrepentimiento puramente *natural* de los pecados por razones exclusivamente humanas o terrenas (v.gr., por la infamia que nos han producido ante los demás, por la cárcel o castigos terrenos, por la simple fealdad *natural* del pecado, sin relación alguna a Dios, etc.), sino que se requiere un arrepentimiento *sobrenatural*. Y ello no sólo por el *principio* de donde procede —la inspiración *preveniente* de Dios, sin la cual nadie puede arrepentirse como conviene (D 813)—, sino también por el *motivo*, que ha de ser conocido por la fe y ha de referirse a la salvación eterna. Este motivo puede ser la bondad infinita de Dios (perfecta contrición), o la fealdad *sobrenatural* del pecado, o el temor de las penas del infierno, etcétera. Inocencio XI condenó una proposición laxista que decía así: «Es probable que basta la atrición natural, con tal de que sea honesta» (D 1207).

La razón es por la radical distinción entre el orden natural y el sobrenatural y la infinita transcendencia de éste sobre aquél. Los motivos meramente naturales son del todo desproporcionados al orden sobrenatural y no pueden tener causalidad alguna sobre él ni siquiera como disposiciones remotas.

4.ª Suma

El arrepentimiento de los pecados ha de ser *apreciativamente sumo*. Lo cual quiere decir que en nuestro juicio interior o apreciación in-

telectual consideremos el pecado como el mayor de todos los males posibles y estemos dispuestos a perder cualquier bien o a sufrir cualquier otro mal antes que volverlo a cometer.

La razón es porque el pecado va directamente contra Dios, que es el Sumo Bien, y contra nuestro fin último sobrenatural —la felicidad eterna—, que debe desearse por encima de todos los bienes caducos y perecederos de este mundo. Luego debe odiarse el pecado como sumo mal, por encima de todos los demás males que nos pudieran sobrevenir.

No se requiere, sin embargo, que este dolor sea *sensible* ni sumo en la *intensidad;* basta que lo sea en la *apreciación* o juicio intelectual, aunque sea de una manera aparentemente fría y no redunde para nada en la sensibilidad corporal.

Escuchemos a Santo Tomás:

«En la contrición, como se ha dicho ya varias veces, hay un doble dolor. Uno de la *razón*, el pesar del pecado cometido, y éste puede ser tan pequeño que no llegue a contrición, como cuando el pecado desagrada menos de lo que debe desagradar la separación del fin, así como el amor puede ser tan remiso que no baste para la razón de caridad. Hay otro dolor *sensible*, cuya pequeñez no obsta a la verdadera contrición, pues no le es esencial, sino que se le une como accidentalmente. Además, tampoco está en nuestro poder.

Por consiguiente, por *pequeño que sea el dolor*, si tiene razón de verdadera contrición, borra todas las culpas» [5].

Tampoco se requiere establecer comparaciones entre el pecado y otros males que pudieran sobrevenirnos (enfermedades, dolores, calumnias, etc.) con el fin de comprobar si estaríamos dispuestos a soportarlos antes que volver a pecar. Estas comparaciones son innecesarias e imprudentes y podrían ser para los débiles motivo de fuerte duda sobre la legitimidad de su contrición. Basta con rechazar en absoluto el pecado, admitiendo de una manera general e indeterminada que es el mayor de los males que podrían sobrevenirnos, por lo que estamos dispuestos, con ayuda de la divina gracia, a no volver a cometerlo jamás [6].

5.ª Universal

La contrición perfecta, lo mismo que la imperfecta o atrición, han de *ser universales*, o sea, se han de extender *a todos los pecados mortales todavía no confesados*, aunque acaso no se les recuerde expresamente uno por uno.

La razón es porque no puede perdonarse ningún pecado mortal o venial sin arrepentirse del mismo; y como no puede perdonarse un pecado *mortal* sin que se perdonen también los otros mortales

[5] *Suppl.* 5,3.
[6] Cf. *Suppl.* 3,1 ad 4; *Quodl.* 1,9.

—ya que, de lo contrario, el hombre sería, a la vez amigo y enemigo de Dios, lo cual es absurdo—, síguese que hay que arrepentirse, al menos, de *todos* los mortales, so pena de hacer inválida la contrición.

No se requiere, sin embargo, que esta universalidad sea *explícita*, o sea, recorriendo uno por uno todos los pecados mortales que se hayan cometido; basta que sea *implícita*, o sea, arrepintiéndonos en globo de todos los pecados por un motivo universal y común a todos ellos (v.gr., por amor a Dios o por temor al castigo divino, etc.). De esta forma, si algún pecado se olvidara de buena fe en la confesión, quedaría absuelto *indirectamente*, ya que la absolución recae sobre *todos* los pecados de que estemos arrepentidos, aunque no nos acordemos de ellos.

199. 1.º El arrepentimiento de los pecados veniales.

A diferencia de lo que acabamos de decir con respecto a los pecados mortales, el arrepentimiento de los veniales no es necesario —aunque sí convenientisimo— que sea *universal*. La razón es porque es posible el perdón de algún pecado venial sin que se perdonen los demás veniales (v.gr., si el pecador se arrepiente únicamente del primero y no de los restantes), ya que son compatibles con la gracia y amistad con Dios.

En la práctica, sin embargo, la falta de arrepentimiento de los pecados veniales puede acarrear graves trastornos, que pueden llegar incluso a la invalidez sacrílega del sacramento de la penitencia. He aquí los principales aspectos de esta importante cuestión:

1) El que se confiesa *únicamente* de pecados veniales tiene obligación *grave* de arrepentirse seriamente *al menos de uno de ellos*, con propósito de evitarlo en adelante o, al menos, de disminuir su número. Si falta este arrepentimiento y propósito sincero, el sacramento es *inválido* por falta de materia próxima; y, si esto se hiciera con perfecta advertencia, sería, además, *sacrílego*.

2) Si alguno se acusa de algún pecado venial del que se arrepiente expresamente y de otros veniales de los que no se arrepiente ni está dispuesto a corregirse de ellos, la mayor parte de los autores dice que comete, al menos, un pecado venial de irreverencia, por someter a la absolución una materia ciertamente inválida e inepta al lado de otra válida.

Pero otros moralistas dicen que peca *gravemente*, por la grave injuria que hace al sacramento al presentarle materia inválida, a semejanza del que mezclara algunas hostias de papel junto con las del pan que ha de consagrar el sacerdote. *Teóricamente*, nos parece más probable esta última opinión; pero en la *práctica* la mayor parte de las veces no pasará de pecado venial por la ligereza, superficialidad, etcétera, de las personas que proceden de esa forma. Es indudable, sin embargo, que es mil veces preferible no acusarse en confesión de los pecados *veniales* de que no estemos sinceramente arrepentidos y

con propósito de evitarlos en lo sucesivo; lo contrario es, al menos, un manifiesto abuso e irreverencia. Si no están muy alerta, las personas piadosas de confesión frecuente y *rutinaria* se exponen a cometer este abuso en casi todas sus confesiones.

3) Tratándose de pecados *veniales,* basta que el propósito de enmienda recaiga sobre la *disminución de su número*, ya que es imposible evitarlos todos en absoluto (D 833), y el propósito es tanto más eficaz cuanto recae sobre materia más fácil[7].

2.° La contrición en orden al sacramento.

Hay que notar lo siguiente:

1) Para la validez del sacramento de la penitencia, la contrición debe referirse y dirigirse a la absolución y debe unirse a ella moralmente. Esto es necesario para constituir la materia próxima del sacramento y la integridad y unidad del signo sacramental.

2) Sin embargo, para cumplir el requisito anterior basta que la contrición sea *virtual*, o sea, que se haya puesto por un acto anterior no revocado y que sigue influyendo todavía en el acto de recibir la absolución. Aunque lo mejor es procurar la contrición *actual*, y por eso se debe recitar fervorosamente el acto de contrición mientras se recibe la absolución sacramental.

3) La contrición debe ser *anterior* a la absolución, no posterior a ella. La razón es porque, de lo contrario, la absolución caería en el vacío por falta de *materia próxima* sobre la que recaer.

4) Cuando el penitente se acuse de un nuevo pecado *grave* inmediatamente después de ser absuelto, habría que absolverle de nuevo, ya que, de lo contrario, estaría obligado el penitente a acusarse de ese pecado en la primera confesión para ser absuelto *directamente*; pero no se requiere que el penitente haga un nuevo acto de contrición, porque perdura todavía el acto anterior, si fue concebido de un modo universal. En la práctica, sin embargo, conviene que el penitente haga un nuevo acto de contrición y se le imponga una nueva penitencia (aunque ligera) antes de darle la segunda absolución.

4. **Efectos**. La contrición tiende, de suyo, a destruir el pecado y restablecer la amistad entre Dios y el pecador arrepentido. Pero sus efectos son muy diversos según se trate de la contrición perfecta o imperfecta. Vamos, pues, a examinarlas por separado.

a) La perfecta contrición

200. La perfecta contrición es aquella por la cual el pecador se arrepiente y duele de los pecados cometidos por ha-

[7] Cf. III,87,1 ad 1.

ber ofendido a Dios, infinitamente bueno y digno de ser amado. Procede del motivo perfectísimo de la caridad, o sea, *del amor de amistad*, que impulsa a amar a Dios como Sumo Bien, infinitamente amable en sí mismo, habida cuenta de sus infinitas perfecciones.

He aquí, en dos conclusiones, la doctrina sobre los *efectos* de esta perfecta contrición:

Conclusión 1.ª La contrición perfecta, por si sola y antes de la recepción real del sacramento de la penitencia, pero no sin su deseo, perdona los pecados mortales y justifica al pecador ante Dios. (Doctrina cierta y común.)

Esta conclusión consta expresamente por los siguientes lugares teológicos:

a) La Sagrada Escritura. Son numerosísimos los textos del Antiguo y Nuevo Testamento en los que se dice que los pecadores que se vuelven a Dios y le aman de todo corazón quedan al punto justificados. He aquí algunos por vía de ejemplo:

«Allí buscaréis a Yavé, vuestro Dios y le hallarás si con todo tu corazón y con toda tu alma le buscas» (Deut 4,29).

«Amo a los que me aman, y el que me busca me hallará» (Prov 8,17).

«Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yavé, vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande su misericordia y se arrepiente de castigar» (Ioel 2,13).

«Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho» (Lc 7,47).

b) El magisterio de la Iglesia. La contrición perfecta supone una rectificación total de la mala voluntad del pecador por el motivo más perfecto que el hombre puede realizar bajo el influjo de una gracia actual. Ahora bien: es axioma teológico que «al que hace lo que puede, con ayuda de la gracia, Dios no le niega su amistad». Luego la contrición perfecta reconcilia al hombre con Dios aun antes de recibir la absolución de sus pecados en el sacramento de la penitencia. Sin embargo, como ya hemos indicado más arriba, la contrición justifica al pecador únicamente por orden al sacramento de la penitencia, cuyo deseo, al menos implícito, es del todo indispensable por expresa institución de Jesucristo.

Corolarios. 1.º Luego cualquier acto de perfecta contrición procedente del amor de amistad hacia Dios y apreciativamente suma, remite al instante todos los pecados mortales, sin que se requiera espacio determinado de tiempo o determinado grado de intensidad[8].

[8] Cf. III,84,8 ad 1; *Suppl.* 5,3.

2.º Luego el que ha obtenido el perdón de sus pecados por vía de perfecta contrición, sigue obligado a someterlos al poder de las llaves en el sacramento de la penitencia por expresa institución de Jesucristo. El concilio de Constanza condenó expresamente una proposición de Wiclef que enseñaba lo contrario (D 587).

Conclusión 2.ª La contrición perfecta puede llegar a ser tan intensa que borre totalmente la pena debida a los pecados cometidos. (Doctrina cierta y común.)

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina:

«La intensidad de la contrición se puede considerar de dos maneras. Primero, *por parte de la caridad*, que es causa del dolor; la cual puede intensificarse tanto, que la contrición consiguiente merezca no sólo la remoción de la culpa, sino también la absolución de toda la pena. En segundo lugar, puede considerarse *por parte del dolor sensible* que la voluntad excita en la contrición. Y como, así considerada, ella misma es pena, puede intensificarse tanto, que baste para borrar la culpa y la pena»[9].

En la solución a las objeciones redondea la doctrina con algunas observaciones interesantes. He aquí las principales:

«Nadie puede estar cierto de que su contrición sea suficiente para borrar la pena y la culpa. Por ello, tiene que confesarse y satisfacer; máxime que no hay verdadera contrición si no lleva anejo el propósito de confesarse, el cual debe ser puesto por obra en virtud también del precepto de la confesión» (ad 1).

«El dolor de contrición, aunque sea finito en la intensidad, como también es finita la pena debida al pecado mortal, tiene, sin embargo, una virtud infinita por la caridad que lo informa. Y en este sentido puede tener eficacia para borrar la culpa y la pena» (ad 3).

201. Escolio. ¿Es muy difícil hacer un acto de verdadera y perfecta contrición?

Santo Tomás nos parece que contestaría negativamente. Se desprende con toda claridad de muchos lugares de sus obras[10]. He aquí, por vía de ejemplo, unas palabras muy expresivas que escribió en su famosa *Suma contra los gentiles* (IV,71):

«Es manifiesto que el bien es más poderoso que el mal, porque "el mal no obra sino en virtud del bien", como hemos demostrado antes. Luego si la voluntad humana se aparta del estado de gracia por el pecado, *con mayor facilidad puede alejarse del pecado por la gracia (multo magis per gratiam potest a peccato revocare)*».

[9] *Suppl.* 5,2.
[10] Cf. p.ej.: *Quodl.* IV a.10; *In Io.* lect.6 n.6 v.44; *In 4 Sent.* d.22 q.2 a.1 sol.3, etc.

Esto mismo parece exigirlo la infinita bondad y misericordia de Dios para con el hombre pecador. Es muy significativo que Cristo Nuestro Señor haya dado tantísimas facilidades para la administración del sacramento del bautismo, escogiendo como materia el agua (que se encuentra fácilmente en cualquier parte del mundo) y autorizando a cualquier persona (aunque ella misma no esté bautizada) a administrarlo en caso de necesidad. Sin duda, estas facilidades obedecen a que el bautismo es el más *necesario* de todos los sacramentos por El instituidos. Ahora bien: el acto de perfecta contrición es incomparablemente más necesario que el mismo bautismo y que la misma penitencia sacramental para la salvación de la inmensa mayoría de los hombres —cuatro quintas partes de la humanidad— que viven fuera de la Iglesia en las tinieblas del paganismo o en las desviaciones heréticas que rechazan los sacramentos. No es creíble que Dios haya puesto el acto de contrición a una altura poco menos que inaccesible para la inmensa mayoría de los hombres *que no disponen de otro medio para salvarse*. Bajo el influjo de una gracia actual —sin ella sería del todo imposible—, nos parece que el acto de verdadera y perfecta contrición es relativamente fácil y al alcance de todo el mundo.

b) La atrición sobrenatural

202. Como es sabido, recibe el nombre de atrición sobrenatural el dolor de los pecados concebido por un motivo sobrenatural (o sea, conocido por la fe, no por la simple razón natural), pero inferior a la caridad perfecta (v.gr., la torpeza del pecado ante Dios, el miedo al infierno, etc.). Procede del amor sobrenatural de esperanza o de *concupiscencia* —a diferencia de la perfecta contrición, que procedía del amor de *amistad*—, por el que deseamos a Dios en cuanto Sumo Bien para nosotros, o sea, en cuanto objeto beatificante de nuestra felicidad eterna.

Vamos a recoger en unas conclusiones la doctrina católica en torno a ella.

Conclusión 1.ª La atrición sobrenatural, concebida por la fealdad del pecado ante Dios, la pérdida de la bienaventuranza eterna y la condenación merecida, no hace al hombre más hipócrita, sino que es buena y útil como preparación para la justificación. (De fe divina, expresamente definida.)

Esta doctrina fue negada por los falsos reformadores, a los que hicieron coro Jansenio y Quesnel. Pero ha sido definida por la Iglesia y consta claramente por los siguientes lugares teológicos:

a) La Sagrada Escritura. Recomienda muchas veces esa clase de temor. He aquí algunos textos:

«El principio de la sabiduría es el temor de Yavé» (Prov 1,7).

«El temor del Señor aleja el pecado, y quien con él persevera evita la cólera» (Eccli 1,27).

«No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la *gehenna»* (Mt 10,28).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento definió esa doctrina contra los protestantes. He aquí el texto de la definición:

«Si alguno dijere que la contrición que se procura por el examen, recuento y detestación de los pecados, por la que *se repasan los propios años en amargura del alma* (Is 38,15), ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre y fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y el merecimiento de la eterna condenación, junto con el propósito de vida mejor, no es verdadero y provechoso dolor ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador; en fin, que aquella contrición es dolor violentamente arrancado y no libre y voluntario, sea anatema» (D 915).

Idéntica doctrina repitió la Iglesia al condenar algunas proposiciones de Jansenio (D 1300-1305) y de Quesnel (D 1410-1412).

c) La razón teológica. Para entender la legitimidad de la atrición sobrenatural, principalmente, cuando procede del temor a la condenación eterna, es preciso distinguir las distintas clases de temor a la pena que pueden darse. Son cuatro: temor *mundano, servil, inicial y filial*[11]. El servil se subdivide en dos: *servilmente servil* y *sencillamente servil.* He aquí las características de cada uno:

a) *Temor mundano* es aquel que no vacila en ofender a Dios para evitar un mal temporal (v.gr., apostatando de la fe para evitar los tormentos del tirano que le persigue). Este temor es siempre *malo,* ya que pone su fin en este mundo, completamente de espaldas a Dios, a quien no vacila en ofender.

b) *Temor servilmente servil* es el que se abstiene *materialmente* del pecado para evitar el infierno, pero conserva el afecto al pecado, de tal suerte que pecaría sin escrúpulo alguno si no hubiera castigos. Es malo e inmoral, porque conserva el afecto al pecado, aunque se abstenga materialmente de él para evitar la pena, sin importarle nada la culpa u ofensa de Dios.

c) *Temor sencillamente servil* es el que se abstiene del pecado principalmente por las penas que lleva consigo, pero rechazando *también* la culpa u ofensa de Dios. Es un temor imperfecto que no justifica, de suyo, al pecador; pero es bueno y útil como *preparación* para disposiciones más nobles y perfectas.

d) *Temor inicial* es el que rechaza el pecado *principalmente* por

[11] Cf. II-II,19,2.

ser ofensa de Dios, pero mezclando también cierto temor a la pena. Es bueno y honesto, y se relaciona muy de cerca con el temor filial, del que no difiere sustancialmente.

e) *Temor filial* es el que rechaza el pecado *únicamente* en cuanto ofensa de Dios, sin tener para nada en cuenta las penas o castigos. Teme únicamente verse separado de Dios, a quien ama tiernamente como un hijo a su padre. Es muy bueno y el más perfecto de los temores.

Estas son las diferentes clases de temor que pueden darse. Ahora bien: el temor propio de la *atrición sobrenatural* es el que hemos descrito en tercer lugar con el nombre de *sencillamente servil.* Es un temor imperfecto, ciertamente, pero bueno y útil como preparación para la justificación, que realizará la perfecta contrición o la absolución del sacerdote. En él pueden distinguirse tres actos, y los tres son buenos y útiles, a saber: *a)* huida del infierno; *b)* detestación del pecado, y *c)* utilización del segundo aspecto como medio para obtener el primero. Es evidente que los dos primeros actos son buenos y útiles. Y en cuanto al tercero, que es el que envuelve mayor dificultad, tampoco es malo, ya que el mismo Dios nos empuja en la Sagrada Escritura a aborrecer el pecado, amenazándonos con los castigos que lleva consigo; conducta que imitan todos los legisladores del mundo al señalar las penas contra los transgresores. Por lo demás, el pecador, al arrepentirse con atrición sobrenatural, no excluye el aspecto de ofensa de Dios, antes bien rechaza positivamente esa ofensa, si bien se fija principalmente en la pena, y por eso es imperfecto. Si excluyera en absoluto el aspecto de la ofensa de Dios, se convertiría en *servilmente servil*, que, como ya hemos dicho, es malo e inmoral.

Conclusión 2.ª La atrición sobrenatural no es suficiente para la justificación del pecador, aunque vaya acompañada del deseo o propósito de recibir el sacramento de la penitencia, sino que se requiere la recepción real del sacramento. (Doctrina común.)

La razón es porque el *deseo* del sacramento no cambia la naturaleza íntima de la atrición, que es, de suyo, insuficiente para la justificación del pecador. La justificación requiere una rectificación *total* de la voluntad del hombre, apartada de Dios por el pecado. Mientras el alma, desechando su conversión pecaminosa hacia las cosas creadas, no ponga eficazmente su último fin en Dios, es imposible que adquiera la gracia y el perdón de sus pecados. Ahora bien: ese movimiento hacia Dios como último fin corresponde precisamente a la *caridad*, que da origen a la contrición perfecta. Luego, mientras el hombre permanezca en la zona del temor (atrición) y no entre en la del amor perfecto (contrición), es imposible que obtenga la gracia y el perdón de los pecados, aunque *desee* o tenga el propósito de recibir el sacramento de la penitencia. Otra cosa ocurre cuando se *recibe* realmente el sacramento, como vamos a ver en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª Para recibir válida y fructuosamente el sacramento de la penitencia, o sea, para obtener el perdón de los pecados y recuperar la gracia de Dios, no es necesario que el penitente tenga dolor de perfecta contrición; basta la atrición sobrenatural de sus pecados. (Doctrina común.)

En la alta Edad Media y hasta mediados del siglo XIII hubo gran número de teólogos que exigían la perfecta contrición para la justificación del pecador, incluso en el sacramento de la penitencia. Pero a partir principalmente de Santo Tomás[12] se inició una corriente doctrinal —llevada a sus límites más extremos por Escoto y sus partidarios— en favor de la doctrina enunciada en la conclusión. Hoy puede decirse que es doctrina *común* entre los teólogos, salvo contadas excepciones.

He aquí los principales argumentos que la abonan:

a) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó con suficiente claridad el concilio de Trento. He aquí sus palabras:

«Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda (la atrición) por sí misma llevar al pecador a la justificación, sin embargo, le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia» (D 898).

Aunque las últimas palabras de la anterior declaración parecen dar a entender que la atrición se limita a *disponer* al pecador para *impetrar* la gracia de Dios, hay que interpretarlas en función de las primeras. Porque, si la atrición no puede *por sí misma* justificar al pecador *fuera del sacramento de la penitencia*, hay que concluir que *dentro de él* sí puede hacerlo; de lo contrario, esa advertencia carecería de sentido y no tendría razón de ser. Luego esa *disposición* e *impetración* de que se habla después tienen el sentido de verdadera *consecución* de la gracia al recibir la absolución sacramental.

Más clara es la declaración de Pío VI, en la que rechaza explícitamente la doctrina del sínodo de Pistoya, que era contraria a la conclusión (cf. D 1536).

b) La razón teológica. Ofrece argumentos del todo convincentes. Recogemos aquí dos de los más importantes:

1.º Es de fe que los sacramentos causan la gracia *ex opere operato* a todos los que no les ponen óbice (D 849 851). Ahora bien: la atrición sobrenatural excluye, aunque sea por el motivo imperfecto del temor, la adhesión de la voluntad al pecado grave, lo que basta para no poner óbice al sacramento (cf. D 1146). Luego es suficiente para recibir la gracia justificante *ex opere operato*, que tiende a producir el sacramento a los que no le ponen óbice.

Se confirma más y más esta razón si tenemos en cuenta que esta misma infusión de gracia la producen incluso los sacramentos de vivos (v.gr., la eucaristía) a los que se acerquen a recibirlos de buena

[12] Cf. *Suppl.* 10,1; *In 4 Sent.* d.22 q.1 a.1 q.ª3; *In Mt* 16,19 (Marietti 1951) n.1391, etcétera.

fe, estando en pecado mortal, con sólo la atrición sobrenatural (cf. n.16). Luego *a fortiori* la infundirá con sólo la atrición el sacramento de la penitencia, que se ordena, de suyo, al perdón de los pecados.

2.° De lo contrario, el sacramento de la penitencia sería superfluo, ya que la perfecta contrición justifica por sí misma al pecador; y aunque es cierto que la perfecta contrición no justifica sino por orden a la absolución sacramental, ésta se limitaría a *declarar* jurídicamente el perdón *ya alcanzado de Dios por la contrición*, con lo cual no perdonaría *nunca* por sí misma los pecados, contra las palabras expresas de Cristo en la institución del sacramento *(a quienes perdonareis...)* y la doctrina expresa de la Iglesia. Ahora bien: si es cierto que la virtud remisiva del sacramento se encuentra principalmente en las palabras de la absolución —y nadie puede negarlo sin ponerse enfrente de la doctrina del concilio de Trento (D 896)—, no hay más remedio que concluir que para ello basta la *atrición* sobrenatural de los pecados, porque, si se requiriese la perfecta contrición, el pecador se acercaría al sacramento ya justificado y en gracia de Dios.

Corolarios. 1.° Luego, según la sentencia más probable, para la validez del sacramento de la penitencia con sola la atrición sobrenatural no se requiere que vaya acompañada del *amor inicial* de Dios que exigen algunos teólogos. Basta que el pecador rechace el pecado, aunque sea por el motivo imperfecto del temor; lo cual es prácticamente imposible que no lleve consigo cierta tendencia psicológica y afectiva hacia Dios, teniendo en cuenta que la atrición, para que sea válida, ha de ser *sobrenatural*, o sea, concebida bajo las luces de la fe y en orden a la salvación eterna [13].

2.° El penitente que recibe válidamente el sacramento de la penitencia con sólo la atrición sobrenatural, al recibir la absolución, queda *contrito* de sus pecados *(ex attrito fit contritus*, dicen los teólogos); no en el sentido de que su *acto* de atrición *se cambie* en contrición (lo cual es absurdo), sino por un doble capítulo: *a)* por razón del *hábito* de la caridad, que se le infunde juntamente con la gracia santificante, con el cual puede ya fácilmente prorrumpir en actos de perfecta contrición; y *b)* por razón del *acto* sobrenatural, por el que acepta voluntariamente la gracia y la caridad, en cuanto que la atrición, junto con el sacramento, equivale a la contrición con relación al efecto producido, esto es, la remisión de los pecados.

3.° Para la justificación del pecador, es, pues, necesaria con necesidad *de medio* la penitencia de sus pecados, ya sea por la *perfecta contrición con deseo, al menos implícito, del sacramento*, o ya con la *atrición sobrenatural junto con la recepción real del sacramento.*

4.° Sea lo que fuere de las diversas teorías y opiniones teológicas, en la práctica debe exhortarse a los penitentes a que procuren arrepentirse de sus pecados con la contrición más perfecta posible, ya que, cuanto más perfecta sea, recibirán con mayor plenitud la

[13] Cf. MERKELBACH, III n.500; PRÜMMER, III n.345.

gracia sacramental y se les descontará mayor cantidad de la pena temporal debida por sus pecados.

B) El propósito de enmienda

203. 1. **Noción y división.** Se entiende por propósito de enmienda *la voluntad deliberada y seria de no volver a pecar.* No es suficiente una pura veleidad (un simple *quisiera)*, sino que se requiere un acto firme y enérgico (un *quiero*, sin condición alguna). No es necesario, sin embargo, que ese firme querer de la voluntad se ratifique con un voto o promesa estricta.

El propósito de enmienda puede ser formal o *explícito* y virtual o *implícito.* El primero es el que se formula *explícitamente* por un acto distinto de la contrición. El segundo es el que va incluido *implícitamente* en el mismo acto de contrición, por el que se rechazan todos los pecados pasados, presentes o futuros.

204. 2. **Necesidad.** Es imposible obtener el perdón de los pecados, ya sea en el sacramento de la penitencia, ya fuera de él, por la perfecta contrición, sin el firme propósito de enmienda, o sea, sin la seria voluntad de no volver a pecar. Consta expresamente:

a) POR LA DECLARACIÓN EXPRESA DEL CONCILIO DE TRENTO. «La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido, *con propósito de no pecar en adelante»* (D 897).

b) POR LA NATURALEZA MISMA DE LAS COSAS. Es evidente que no está verdaderamente arrepentido de sus pecados el que no tenga el firme propósito de evitarlos en el futuro. Pero como sin un verdadero y sincero arrepentimiento es imposible obtener el perdón de los pecados, síguese que se requiere, con idéntica necesidad, el verdadero y sincero propósito de no volver a pecar.

No se requiere, sin embargo, que el propósito se formule de una manera *explícita*, aunque es muy conveniente hacerlo así para arraigarlo más y más en el alma. Pero en absoluto bastaría el propósito *implícito* en una sincera y leal contrición de los pecados.

En la práctica hay que aconsejar a los penitentes que formulen el propósito de una manera *explícita* antes de la confesión, para mayor seguridad y certeza de sus disposiciones; pero, una vez realizada la confesión con sincero arrepentimiento, no se les debe inquietar si se les olvidó hacer el propósito *explícito* de nunca más pecar.

205. 3. **Dotes o cualidades.** Para ser válido y verdadero el propósito de enmienda ha de ser *firme, universal* y *eficaz*. Vamos a examinar un poco cada una de estas dotes o cualidades.

a) Firme

Quiere decir que el penitente, en el momento de arrepentirse de sus pecados, ha de estar *completamente decidido* a no volver a pecar en adelante, aunque para ello tenga que perder todos los bienes y soportar todos los males posibles.

No se requiere, sin embargo, que el penitente esté firmemente persuadido de que cumplirá su propósito. La sinceridad del propósito *actual* es compatible con la *duda* sobre su cumplimiento, e incluso con la casi certeza *moral* de que, habida cuenta de su debilidad o flaqueza, volverá a caer más pronto o más tarde. Ese convencimiento es un juicio *intelectual*, mientras que el propósito es un acto de la *voluntad*. De donde se sigue que el propósito firme de la voluntad *actual* no excluye el temor ni la duda, ni siquiera el convencimiento *intelectual* de la futura recaída —*prevista*, pero no *querida* en la propia inconstancia o fragilidad—, con tal que no vaya acompañado de desesperación (ausencia *total* de esperanza), o de plena y absoluta certeza de la recaída; sino que la enmienda, aunque difícil, se considere *posible* con la ayuda de Dios y se *intente* de hecho conseguirla poniendo en práctica los medios a nuestro alcance (v.gr., huida de las ocasiones, ruptura con la mala amistad, frecuencia de sacramentos, etcétera).

Contestando Santo Tomás a la objeción de que, si alguno se arrepintiese de verdad, no volvería a pecar, escribe con admirable claridad y precisión:

«Arrepentirse es llorar los pecados cometidos y no volverlos a cometer en acto o en propósito, *al mismo tiempo que los llora*. Es un mofador y no un penitente quien *al mismo tiempo que se arrepiente*, hace aquello de que se arrepiente, pues de nuevo propone hacer aquello que ya hizo o actualmente comete el mismo pecado u otro. Pero que uno peque *después* realmente o en la intención, no excluye que la primera penitencia haya sido verdadera. Nunca se excluye la verdad de un primer acto por un acto contrario posterior. Así como en verdad corre quien después se sienta, así también se arrepintió de verdad quien después peca» [14].

En la práctica, para la administración válida y lícita del sacramento de la penitencia es suficiente, como disposición *mínima*, que la voluntad del penitente esté determinada a evitar el pecado, *de tal suerte que, si en el momento de confesarse o inmediatamente después, se le*

[14] III,84,10 ad 4.

ofreciera la ocasión de pecar, la rechazaría en el acto sin la menor vacilación[15]. Sin esta disposición *mínima*, el propósito no es *actualmente verdadero* y, por consiguiente, el sacramento se recibiría inválida y sacrílegamente.

Sin embargo, las frecuentes y continuas recaídas en el mismo pecado, sin *ninguna* enmienda o muy escasa, hacen dudar seriamente de la sinceridad del propósito de enmienda. Qué debe hacer el confesor en estos casos, lo diremos más adelante, al hablar de su conducta con los consuetudinarios y reincidentes.

b) Universal

Quiere decir que se extienda a *todos* los pecados *mortales* que hay que evitar en el futuro, sin excluir uno solo. No es necesario, sin embargo, ni siquiera conveniente que se vayan recorriendo uno por uno; basta rechazarlos todos en conjunto. Aunque en algunas circunstancias especiales sería conveniente que el propósito, *además de esta extensión universal* (que no debe faltarle jamás), recayera concretamente y de una manera *más especial* sobre los pecados a que el pecador se sienta más inclinado (para evitarlos con mayor energía) o sobre el cumplimiento de las obligaciones derivadas de sus antiguos pecados (v.gr., la remoción del escándalo, la restitución de lo ajeno, etcétera).

Tratándose únicamente de pecados *veniales*, no es absolutamente necesario que el propósito sea universal, aunque sí muy conveniente y provechoso. Para la validez del sacramento bastaría que el propósito recayera sobre los pecados de que expresamente se acusa en la confesión (sería manifiesto abuso e irreverencia acusarse sin propósito de evitarlos en lo sucesivo), o sobre los más desedificantes para los demás, o los plenamente deliberados, etc., o, al menos, sobre la *disminución* de su número, ya que es imposible —a no ser por un especial privilegio (D 833)— evitarlos todos en absoluto[16].

c) Eficaz

Esta circunstancia no significa que para la validez o autenticidad del propósito es indispensable que se cumpla *de hecho* en el futuro (contra lo que hemos establecido al hablar de su firmeza). Significa únicamente que el penitente quiera, con voluntad seria y formal, emplear los medios necesarios, negativos y positivos, para evitar los pecados futuros (v.gr., huir de las ocasiones, perdonar las injurias, deponer los odios y enemistades, restituir lo ajeno, frecuentar los sacramentos, hacer oración, etc.). La razón es porque el que quiere el

[15] Cf. CAPPELLO, *De poenitentia* n.125.
[16] Cf. III,87,1 ad 1.

fin (evitar los pecados) ha de querer también los medios para conseguirlo, so pena de incurrir en contradicción.

Advertencia práctica. Es muy frecuente entre personas piadosas, sobre todo si son propensas a escrúpulos, acusarse minuciosamente de *todas* sus faltas veniales con todos sus matices mínimos. El confesor debe instruirlas diligentemente, con el fin de que, omitida la meticulosa narración de sus pecados veniales, insistan, sobre todo, en el *arrepentimiento* y en el *propósito de enmienda*, que son incomparablemente más importantes que la acusación exhaustiva de aquellas pequeñas faltas. Por falta de verdadero arrepentimiento y de verdadero propósito de enmienda, se exponen fácilmente a que sus confesiones sean *inválidas* a pesar de aquella prolijidad de detalles.

ARTICULO II

La confesión

El segundo acto que ha de realizar el penitente para recibir válida y fructuosamente el sacramento de la penitencia es la *confesión* de sus pecados al legítimo ministro de Jesucristo. Es, como ya vimos, una de las tres partes constitutivas de la *materia próxima* del sacramento. Aunque de menor importancia y necesidad que la contrición de los pecados (ya que en circunstancias especiales —v.gr., falta absoluta de confesor— es posible la salvación del pecador sin confesión, pero nunca sin contrición), forma parte *intrínseca* y *esencial* del sacramento, de suerte que no puede existir sin ella (al menos realizada de una manera rudimentaria y casi imperceptible, como en el caso de los moribundos destituidos ya del uso de sus sentidos).

Vamos a estudiar este asunto con la máxima amplitud y detalle que nos permita la índole y extensión de nuestra obra.

Expondremos su *noción, necesidad, dotes o cualidades, renovación* de la confesión y modo de hacer fructuosamente el *examen de conciencia.*

A) Noción

206. Se entiende por confesión sacramental *la acusación voluntaria de los propios pecados cometidos después del bautismo hecha por el penitente al sacerdote legítimo en orden a obtener la absolución de los mismos en virtud del poder de las llaves.*

Expliquemos un poco la definición.

La acusación, o sea, no la simple narración de los pecados realizada de una manera meramente histórica, o para excusarse de ellos, o hacer ostentación de los mismos, sino la manifestación por la que

el pecador declara sus pecados como *reo* al legítimo juez, lo que supone la reprensión de sí mismo y el deseo de castigo o reparación.

VOLUNTARIA o espontánea, no coaccionada o impuesta, como las que se hacen en el fuero externo.

DE LOS PROPIOS PECADOS, que constituyen la *materia remota* del sacramento, como ya vimos en su lugar correspondiente (cf. n.190).

COMETIDOS DESPUÉS DEL BAUTISMO, porque el pecado original o los pecados personales cometidos antes del bautismo se borran por el bautismo mismo.

HECHA POR EL PENITENTE, único que conoce sus propios pecados y que ha de ser absuelto de ellos.

Sería inválida la acusación hecha por persona distinta del penitente, excepto cuando actúa en nombre y en presencia del mismo (v.gr., en el caso de confesión por *intérprete*, cuando se desconoce el idioma del penitente o del confesor).

AL SACERDOTE LEGÍTIMO, o sea, que está debidamente ordenado y tiene jurisdicción sobre el penitente. Volveremos sobre esto al hablar del ministro del sacramento.

EN ORDEN A OBTENER LA ABSOLUCIÓN DE LOS MISMOS. Sólo entonces tiene carácter de confesión *sacramental;* por lo que, si se hiciera el relato de los pecados *únicamente* para pedir consejo, o para desahogar el alma, o reírse del sacerdote, o arrastrarle al pecado, etc., no sería verdadera confesión sacramental.

EN VIRTUD DEL PODER DE LAS LLAVES, o sea, de los poderes divinos conferidos por Cristo a su Iglesia.

B) Necesidad

207. Es una cuestión importantísima, que es menester estudiar cuidadosamente.

1. **Errores**. Antes de exponer la doctrina católica, vamos a dar cuenta al lector de los principales errores y herejías que se han formulado a través de los siglos en torno a esta cuestión [1]:

1) *Wiclef* (siglo XIV) parece ser el primero en haber negado la institución divina de la confesión auricular. Enseñó que es superflua e inútil para los ya contritos. Fue condenado por el concilio de Constanza (D 587).

2) *Pedro de Osma* (siglo XV) afirmó que es de institución eclesiástica, no divina, y que para el perdón de los pecados basta la contrición, sin confesión. Fue condenado por Sixto IV (D 724-725).

[1] Cf. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatica scholastica* IV n.513-14.

3) *Lutero*, que primeramente había ensalzado la confesión en términos de gran encomio, acabó rechazándola como «carnicería de las conciencias» (D 900).

4) *Melanchton* aceptó la utilidad de la confesión, pero negó que fuera de institución divina.

5) *Calvino* tuvo la osadía de decir que la confesión fue introducida por Inocencio III en el concilio IV de Letrán, en el año 1215. Fue condenado por el concilio de Trento (D 901; cf. 918).

6) *Los modernos protestantes*, a excepción de los ritualistas, rechazan también la confesión auricular.

7) La mayor parte de los *racionalistas* e *incrédulos* modernos vociferan también contra la confesión, considerándola como un invento de los sacerdotes para atormentar las conciencias.

2. **Opiniones favorables**. Algunos indiferentes e incrédulos, a pesar de sus errores anticatólicos, reconocieron, sin embargo, la utilidad de la confesión auricular.

Leibniz escribió: «No puede negarse que esta institución es digna de la divina sabiduría; y, en todo caso, es cierto que en la religión cristiana es cosa preclara y laudable, que llena de admiración a los chinos y japoneses. Porque a muchos aparta de los pecados la necesidad de confesarlos, principalmente a los que no están todavía endurecidos, y produce gran consolación a los caídos; por lo mismo, juzgo que el confesor piadoso, grave y prudente es un gran instrumento de Dios para la salvación de las almas»[2].

Voltaire afirmó también que la confesión auricular es un gran freno que retrae a los hombres de los vicios, principalmente de los ocultos[3].

Rousseau dijo algo parecido en su famoso *Emilio* (l.3).

3. **Doctrina católica**. Vamos a exponerla en forma de conclusión, que probaremos por los lugares teológicos tradicionales.

Conclusión. La confesión sacramental de todos los pecados mortales cometidos después del bautismo, con las circunstancias que cambian la especie del pecado, es necesaria por derecho divino para obtener el perdón de los pecados. (De fe divina, expresamente definida.)

Antes de exponer las pruebas, expliquemos un poco los términos de la conclusión:

LA CONFESIÓN SACRAMENTAL, o sea, la hecha secretamente al sacerdote en orden a la absolución de los pecados.

DE TODOS LOS PECADOS MORTALES COMETIDOS DESPUÉS DEL BAUTISMO. Constituyen, como ya sabemos, la materia *necesaria* del sacramento, a diferencia de los veniales o de los mortales ya confesados, que constituyen la materia *libre*.

[2] *System der Theol.* (ed. Mogunt. 1825) p.264.
[3] *Dictionnaire philosophique* v. «Catéchisme».

Con las circunstancias que cambian las especies del pecado. Hemos hablado ya de ellas, y volveremos otra vez en su lugar correspondiente.

Es necesaria, con necesidad *de medio* por divina institución.

Por derecho divino, o sea, por expresa disposición de Jesucristo, no por institución posterior de la Iglesia.

Para obtener el perdón de los pecados, que es el efecto producido por la digna recepción del sacramento.

He aquí las pruebas:

1.ª La Sagrada Escritura. No hay en la Sagrada Escritura ningún texto que hable de una manera clara y explícita de la confesión auricular, aunque parecen aludir a ella algunos textos dudosos (cf. Act 19,18; 1 Io 1,9; Iac 5,16). Sin embargo, su institución por Jesucristo está fuera de toda duda, por las razones que veremos en seguida al exponer el argumento de la razón teológica.

2.ª La divina tradición. Como es sabido, la divina tradición, garantizada por la Iglesia, es una fuente de la divina revelación tan auténtica y legítima como la misma Sagrada Escritura. Ahora bien: desde el siglo I de la Iglesia (*Didaché*, San Clemente Romano, etc.) se encuentran testimonios explícitos, cada vez más claros y abundantes, de la existencia y práctica de la confesión sacramental como instituida por el mismo Cristo. No podemos detenernos a recoger aquí los innumerables testimonios, muchos de los cuales pueden verse en los buenos manuales de teología dogmática.

3.ª El magisterio de la Iglesia. Prescindiendo de otros muchos textos de papas y concilios, vamos a recoger aquí las declaraciones dogmáticas del concilio de Trento, que definió expresamente contra los protestantes la doctrina recogida en la conclusión:

«Si alguno negare que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos del penitente, a manera de materia del sacramento de la penitencia, a saber, contrición, *confesión* y satisfacción, que se llaman las tres partes de la penitencia..., sea anatema» (D 914).

«Si alguno negare que la *confesión sacramental* fue instituida o que es necesaria para la salvación *por derecho divino*, o dijere que el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote, que la Iglesia católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la *institución y mandato de Cristo* y una invención humana, sea anatema» (D 916).

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario *de derecho divino* confesar *todos y cada uno de los pecados mortales* de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los

dos últimos mandamientos del decálogo *y las circunstancias que cambian la especie del pecado;* sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos sus pecados nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado, o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema» (D 917).

«Si alguno dijere que *la confesión de todos los pecados,* cual la guarda la Iglesia, es imposible y *una tradición humana* que debe ser abolida por los piadosos, o que no están obligados a ello una vez al año todos los fieles de Cristo de uno y otro sexo, conforme a la constitución del gran concilio de Letrán, y que, por ende, hay que persuadir a los fieles de Cristo que no se confiesen en el tiempo de cuaresma, sea anatema» (D 918).

Como se ve, en los textos anteriores se definen directa y expresamente todos los términos que hemos recogido en nuestra conclusión.

4.ª La razón teológica. El argumento fundamental es el siguiente: Jesucristo instituyó el sacramento de la penitencia, confiriendo a sus apóstoles y sucesores el poder de perdonar o retener los pecados (Io 20,21-23). Ahora bien: esta potestad no pueden ejercerla los ministros de Jesucristo de una manera caprichosa o arbitraria, concediendo o negando el perdón a los que les sean simpáticos o antipáticos, sino que han de ejercerla *a modo de juicio* (cf. n.114,4.ª), concediendo el perdón a los que juzguen debidamente dispuestos y negándolo a los indispuestos. Pero es evidente que, para proceder con rectitud *a modo de juicio*, el juez necesita conocer la *causa* sobre la que va a dictar sentencia absolutoria o condenatoria, y ello no de una manera confusa o global, sino con todo detalle y precisión. Y como en este juicio sacramental no hay fiscal ni acusador encargados de exponer los delitos cometidos por el reo, no cabe otra solución que la *confesión* explícita y sincera del propio reo. La *confesión* de los pecados es una consecuencia inevitable, que brota con espontánea naturalidad, de la institución del sacramento por Jesucristo *a modo de juicio*[4].

Santo Tomás, insistiendo en esta necesidad, hace notar que ningún superior eclesiástico, ni siquiera el papa, tiene poder para dispensar de la confesión, porque ésta obliga en virtud de la institución de Jesucristo, que ningún hombre puede revocar, desvirtuar o suspender[5].

[4] Cf. *Suppl.* 6.1. Este mismo razonamiento lo expusieron con claridad y precisión los Padres del concilio de Trento al explicar las declaraciones dogmáticas que hemos recogido más arriba (cf. D 899-901).

[5] Cf. III,6 ad 6.

C) Dotes o cualidades

208. Santo Tomás examina y justifica una por una las dieciséis cualidades o dotes que señalaban los antiguos a la perfecta acusación de los pecados, contenidas en los siguientes versos:

> La confesión ha de ser sencilla, humilde, pura, sincera,
> frecuente, clara, discreta, voluntaria, con rubor,
> íntegra, secreta, dolorosa, pronta,
> fuerte, acusadora y dispuesta a obedecer[6].

No todas estas condiciones revisten la misma importancia, aunque ninguna de ellas deja de ser útil. Las principales en orden a la validez o licitud del sacramento son las siguientes: *vocal, sincera* e *íntegra*. Pero, antes de exponerlas con detalle, vamos a explicar un poco las dieciséis que señala Santo Tomás:

1. SENCILLA.

Quiere decir que ha de emplearse un lenguaje lleno de naturalidad y sencillez, sin frases rebuscadas, sin palabras ociosas, sin inútiles narraciones. El confesor ha de cortar con dulzura, pero con toda rapidez y energía, cualquier abuso en sentido contrario.

2. HUMILDE.

El penitente ha de presentarse al tribunal de la penitencia en actitud humilde, como culpable y pecador, sin el menor gesto de arrogancia. Por lo mismo, durante la confesión ha de permanecer arrodillado (a no ser que esté enfermo o impedido), con la cabeza descubierta, si es hombre. Los militares deben deponer las armas durante la confesión. Es más respetuoso presentarse sin guantes.

3. PURA.

Quiere decir que se haga *con recta intención*, o sea, únicamente para obtener la gracia de Dios mediante la absolución de los pecados. Faltaría a esta condición y pecaría más o menos gravemente, según los casos, el que fuera a confesarse con miras humanas (v.gr., para atraerse la benevolencia del confesor, hablar un rato con él, etc.). El confesor ha de cortar a rajatabla este abuso, con tanta energía en el fondo como dulzura y suavidad en la forma[7].

[6] Cf. *Suppl.* 9,4.

[7] San Antonino de Florencia advierte con mucha oportunidad que, si el penitente necesita consolación por sus tribulaciones o consejo por sus dudas, déselo el confesor *después* de la absolución de sus pecados; pero no permita que durante la confesión mezcle cosas extrañas a ella, para no disminuir la fuerza de la contrición y, por consiguiente, la eficacia sacramental (cf. *Summa Theol.* p.3.ª c.19 tít.14 § 12).

4. Sincera.

Es una de las cualidades más esenciales de la confesión, que, por su gran importancia, explicaremos con detalle más abajo.

5. Frecuente.

Esta condición, como es claro, no se requiere para la validez del sacramento, pero sí para la eficacia santificadora del mismo. Los que confiesan sólo de tarde en tarde se privan de un tesoro inapreciable de gracias y se exponen a que los asaltos y tentaciones del enemigo les sorprendan desprevenidos y faltos de energía sobrenatural para superarlos. Es un gran error esperar la caída en el pecado para levantarse después por el arrepentimiento y la confesión. Hay que utilizar el método *preventivo*, acudiendo al sacramento al notar los primeros síntomas de debilidad, con el fin de robustecer el alma y coger fuerzas para *evitar* la caída.

6. Clara.

Quiere decir que debe emplearse un lenguaje claro y transparente, para que el confesor se entere con toda precisión y exactitud del verdadero pecado cometido. Emplear un lenguaje obscuro e impreciso con el fin de colorear los pecados o de que el confesor no advierta con toda claridad su malicia, es engañarse a sí mismo, profanar el sacramento y encontrar el veneno y la muerte allí donde Cristo quiso poner la medicina y la vida.

7. Discreta.

Significa que ha de estar regulada por la prudencia más exquisita. Y así, hay que guardarse mucho de acusar los pecados ajenos, o de declarar el nombre del propio cómplice en el pecado, o de explicar circunstancias impertinentes que no vienen al caso, etc. En materia de sexto mandamiento se empleará el lenguaje más discreto posible, sin comprometer, no obstante, en lo más mínimo, la verdad e integridad de la acusación.

8. Voluntaria.

Los actos virtuosos han de ser voluntarios. Una confesión impuesta desde fuera (v.gr., por las ordenanzas militares) y no aceptada *libremente* por el penitente dará origen a un horrendo sacrilegio y a empeorar en grado muy subido la triste situación del pecador.

9. Con rubor.

O sea, que exponga sus pecados como cosas vergonzosas de las que se duele y arrepiente con toda su alma, sin que se jacte jamás de ellos con cierta mezcla de vanidad mundana. Esta jactancia y presunción, tenida a *sabiendas*, haría inválido y sacrílego el sacramento.

10. Integra.

Es otra de las condiciones más *esenciales*, que, por su gran importancia estudiaremos aparte con detalle.

11. Secreta.

La confesión debe hacerse secretamente a *sólo* el confesor. La confesión por *intérprete* es lícita, pero no obligatoria (cf. cn.990). La *confesión pública*, que estuvo vigente antiguamente en la Iglesia, se refería ordinariamente a la imposición de la penitencia por los pecados confesados ya secretamente al sacerdote. Esta práctica antigua fue totalmente abolida por la Iglesia, por los grandes inconvenientes que llevaba consigo (cf. D 901).

12. Dolorosa.

Es una condición importantísima, íntimamente relacionada con uno de los tres actos esenciales del penitente: la *contrición* de sus pecados. Quiere decir que hay que acusarse en términos que pongan de manifiesto el arrepentimiento sincero de que está embargada el alma, procurando excitar más y más los sentimientos interiores de contrición a medida que se van refiriendo los pecados y miserias.

13. Pronta.

O sea, que se haga con rapidez y brevedad. No afecta a la validez del sacramento, pero es una condición muy importante por *caridad* hacia los demás penitentes que están aguardando turno. Se cometen grandes abusos en este sentido, y el confesor debe examinar sinceramente delante de Dios si una buena parte de la culpa de confesiones tan largas y prolijas no le alcanza directamente a él, al menos por excesiva debilidad en cortar a rajatabla este abuso, tan molesto para los demás. Si no se pierde el tiempo, rarísima vez habrá que entretener al penitente más de diez minutos; y las confesiones semanales de gente devota pueden despacharse cómodamente en dos o tres.

14. Fuerte.

Quiere decir que, sin perjuicio del tono humilde y compungido, el pecador se ha de acusar de una manera valiente, decidida y enérgica; pensando que, si entonces tuvo valor para ofender a Dios, no tiene derecho a dejarse dominar ahora por la vergüenza en el momento mismo en que va a pedirle su perdón a través de la absolución del sacerdote.

15. Acusadora.

No se trata de la mera *narración* histórica de los pecados —que podría hacerse a cualquiera, aunque no sea sacerdote—, sino de su *acusación* ante el legítimo representante de Dios en orden a obtener el perdón de los mismos.

16. Dispuesta a obedecer.

El penitente tiene que aceptar la penitencia sacramental que le imponga el confesor y estar dispuesto a poner en práctica las advertencias y consejos que reciba de él en orden a evitar los pecados futuros o a fortalecerse más y más en la virtud.

Examinadas brevemente cada una de estas dotes o cualidades que ha de reunir una buena y excelente confesión, vamos a insistir un poco en las más necesarias e indispensables para la validez o licitud del sacramento. Son tres: *vocal, sincera* e *íntegra*.

a) Vocal

209. Vamos a precisar la doctrina en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª En circunstancias normales, la confesión ha de ser vocal, o sea, expresada de palabra por el propio penitente. (Doctrina cierta y común.)

Se prueba:

a) Por el uso general y común en toda la Iglesia desde los tiempos primitivos.

b) Porque lo enseña así el concilio de Florencia: «La segunda (parte del sacramento de la penitencia) es la *confesión oral*, a la que pertenece que el pecador confiese a su sacerdote íntegramente todos los pecados de que tuviere memoria» (D 699).

c) Por la siguiente razón de conveniencia que expone Santo Tomás: «Para la ordenada manifestación de la conciencia en el acto sacramental debemos servirnos de nuestro modo *más usual* en la manifestación de los pensamientos, es decir, la propia palabra, ya que los otros modos (signos, gestos, escritura, etc.) sólo se usan como suplementos de éste» [8].

Conclusión 2.ª Sin embargo, en caso de necesidad es lícito hacer la confesión por escrito, signos o intérprete. (Doctrina cierta y común.)

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina:

«Al que no puede hablar, como el mudo, o el que es de distinta lengua, le basta confesarse por escrito, por signos o por intérprete, pues a nadie se le exige más de lo que puede» [9].

La razón fundamental es porque, aunque la *confesión* de los propios pecados es *esencial* al sacramento, de suerte que, como ya hemos dicho, ni el propio papa podría dispensarla a nadie, no se sigue necesariamente que esa confesión haya de ser precisamente *vocal*, o sea, expresada con palabras, ya que no lo exige así la naturaleza misma

[8] *Suppl.* 9,3. El paréntesis explicativo es nuestro.
[9] *Suppl.* 9,3 ad 2.

del sacramento ni precepto divino alguno. Por consiguiente, en caso de necesidad (v.gr., por ser mudo el penitente o no entender el idioma del confesor) podría suplirle la confesión *oral* por otra realizada por escrito, signos, gestos, o por otra persona que actúe de intérprete.

Aplicaciones. 1.ª A LA CONFESIÓN POR ESCRITO [10] podría recurrirse en los siguientes o parecidos casos [11]:

a) Si el penitente es mudo, o no puede hablar por enfermedad de la garganta o de la boca, o no puede hacerlo sin gran dificultad.

b) Si el confesor es muy sordo o, aunque lo sea ligeramente, no se le pueden decir los pecados sin peligro de que los oigan personas (v.gr., los enfermos cercanos en la sala de un hospital, etc.).

c) Si por la extraordinaria vergüenza que experimenta el penitente en confesar vocalmente sus pecados, estuviera en peligro de sucumbir a la tentación de callar alguno.

d) Si por la falta de memoria estuviera moralmente seguro de omitir alguno si no los presenta por escrito. Aunque en este caso sería mejor que el penitente *leyera* por sí mismo el escrito al confesor en plan de acusación sacramental.

Cuando se realice la confesión por escrito, es conveniente que el penitente diga al confesor, al menos, las siguientes palabras: *Me acuso de todo lo que contiene este escrito.* Si ni siquiera puede decir eso (v.gr., por ser mudo), convendría que manifestara externamente su dolor por algún gesto (v.gr., dándose un golpe de pecho). Si ni siquiera puede hacer esto (v.gr., por tratarse de un moribundo destituido ya del uso de los sentidos), se le absolverá *sub conditione.*

2.ª LA CONFESIÓN POR MEDIO DE UN INTÉRPRETE (v.gr., cuando se desconoce el idioma del confesor) está expresamente autorizada por la Iglesia en el Código canónico. He aquí el texto:

«A los que no pueden confesarse de otra manera, no les está prohibido que se confiesen por medio de intérprete, si quieren hacerlo así, con tal que se eviten los abusos y el escándalo y quedando firme lo que se manda en el canon 983,2.ª» (cn.990).

En el canon 983,2.º se dice lo siguiente: «Están obligados a guardar el secreto sacramental el intérprete y todos aquellos a quienes de un modo o de otro hubiese llegado la noticia de la confesión».

b) Sincera

210. La confesión ha de hacerse con toda sinceridad y verdad, tal como los pecados estén en la conciencia del penitente, o sea, acu-

[10] Nótese que no es lo mismo hacer la confesión *por escrito* ante un confesor *presente*, que la lee y absuelve directamente al penitente, que hacerla *por carta* a un confesor *ausente* y recibir la absolución del mismo ausente. Esto último es *inválido*, como ya vimos (cf. n.193,2.ª) y está expresamente rechazado por la Iglesia (D 1088).

[11] Cf. CAPPELLO, *De poenitentia* n.136.

sando lo cierto como cierto, lo dudoso como dudoso, lo grave como grave y lo leve como leve. El que calla a sabiendas un pecado *grave* no confesado todavía, comete un sacrilegio y no recibe la absolución de ninguno de los que confiesa. Pero tampoco es lícito exagerar la gravedad de los pecados o aumentar su número. Hay que decir las cosas como estén realmente en la conciencia, ni más ni menos.

Para mayor detalle y precisión en esta importantísima materia, vamos a establecer los siguientes principios:

1.º **Es un grave sacrilegio, que hace inválida la confesión, omitir a sabiendas un pecado grave todavía no confesado o mentir en materia necesaria de la confesión.**

En virtud de este principio hace confesión inválida y comete un grave sacrilegio:

a) El que se calla *a sabiendas* un pecado mortal todavía no confesado o una circunstancia que cambia gravemente la *especie* del pecado (v.gr., haber pecado con una persona *pariente, casada o consagrada* a Dios).

b) El que lo confiesa a medias o en voz tan baja que no puede oírlo con claridad el confesor.

c) El que acusa como *dudoso* un pecado mortal *ciertamente* cometido, o al revés.

d) El que disminuye o exagera *a sabiendas* el número de sus pecados graves. El que lo disminuye (aunque sea en uno solo) comete un sacrilegio y hace inválida su confesión. El que los exagera podría pecar tan sólo venialmente, si lo hiciera *de buena fe,* impulsado por escrúpulos insuperables, o por ignorancia (v.gr., creyendo de buena fe que es mejor acusarse así).

e) El que se acusa de un pecado mortal reciente (todavía no confesado) como si se tratase de un pecado de la vida pasada ya confesado. Porque engaña gravemente al sacerdote, que absolvería equivocadamente como materia *libre* lo que constituye en realidad materia *necesaria;* aparte de que le engaña también sobre el estado *actual* del penitente.

f) El que, interrogado legítimamente por el confesor, niega las circunstancias de recaída, hábito de pecar, ocasión próxima, etc., que el sacerdote tiene obligación de averiguar para juzgar de las disposiciones actuales del penitente [12]. Otra cosa sería si se negase a contestarle alguna pregunta impertinente y ajena a la confesión, v.gr., su nombre, patria, domicilio, etc.

g) El que se acusa falsamente de un pecado mortal o venial *no cometido*, sin presentar otra materia de absolución.

[12] Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «No tenemos obligación de confesar la costumbre de pecado al confesor que lo pregunte» (D 1208).

2.° **Mentir en la confesión acerca de materia libre no invalida la confesión, pero constituye un pecado venial de irreverencia al sacramento.**

Materia libre, como ya dijimos (cf. n.190,4.ª y 5.ª), la constituyen los pecados *veniales* o los mortales *ya confesados*. Ya se comprende que no siendo materia *necesaria* de la penitencia, no invalidaría, de suyo, la absolución si al lado de esas mentiras se hubiera presentado materia suficiente para ella. Pero no es menos claro y evidente que se comete con ello una verdadera irreverencia al sacramento, que tiene categoría de sacrilegio, aunque leve. Es mucho atrevimiento ofender a Dios, aunque sea levemente, *en el momento mismo* en que se le pide *perdón de los pecados.*

Según esto, peca tan sólo venialmente:

a) El que se acusa de un pecado venial no cometido (con tal que haya presentado otra materia suficiente para la absolución).

b) El que *niega* haber cometido un pecado venial que ciertamente ha cometido, o un pecado mortal *ya confesado* en otra ocasión anterior.

c) El que, haciendo *libremente* confesión general de toda su vida o de parte de ella, omitiera la acusación de algún pecado mortal *ya debidamente confesado.* Si hubiera razón justa para omitirlo, no pecaría ni siquiera venialmente.

d) El que disimula la voz, se disfraza o hace cualquier otra cosa con el fin de no ser reconocido por el confesor, de suyo no hace inválida la confesión, si se acusa rectamente de sus pecados *graves.* Pero, de ordinario, pecará venialmente (falta de humildad, hipocresía, etc.), a no ser que lo haga dominado por una vergüenza insuperable o haya alguna justa causa para hacerlo así.

e) Tampoco pecaría gravemente el que confesara *primeramente* sus pecados *graves* a un confesor extraño y se presentara *después* a su confesor ordinario para confesarle los leves. Pero ya se comprende que estos manejos son muy peligrosos y completamente ajenos a la humildad y sinceridad que debe brillar en el sacramento de la penitencia. Aunque no negamos que podría presentarse alguna vez causa justa y razonable para hacerlo así (v.gr., si el penitente teme que no tendría valor para confesarse bien con el confesor ordinario, y, por otra parte, teme la extrañeza de éste al no presentarse a él en la fecha acostumbrada). El confesor debe guardarse mucho de interrogar jamás al penitente sobre si se ha confesado con otro confesor extraño.

Lo que no puede hacerse jamás, sin cometer un sacrilegio y hacer inválida la confesión, es acusarse *primeramente* de los pecados *veniales* con el propio confesor, y después de los *mortales* con un confesor extraño. De los pecados mortales hay que acusarse siempre en la *primera* confesión que se haga después de cometerlos.

3.º **Mentir en materia leve sobre materias no pertenecientes a la confesión es pecado venial (como cualquier otra mentira leve), pero no constituye irreverencia directa contra el sacramento, aunque sí indirecta.**

La razón de lo primero es clara: cualquier mentira leve pronunciada en cualquier parte es pecado venial. Luego también, y con mayor motivo, cuando se está haciendo una cosa tan santa como recibir un sacramento.

Pero no constituye, sin embargo, una irreverencia *directa* contra el sacramento, puesto que es completamente extrínseca a la materia, incluso libre, del mismo. Constituye, con todo, una irreverencia *indirecta*, por el hecho de ofender a Dios en el momento mismo de pedirle perdón.

En la práctica, si el confesor interroga indiscretamente sobre materias *completamente ajenas* al sacramento (v.gr., nombre, domicilio, etcétera, del penitente), sería lícito negarse a contestar (v.gr., diciéndole cortésmente que eso no es necesario para la confesión); pero no se puede mentir en ningún caso sin cometer un pecado venial, ya que la mentira nunca es lícita en ninguna parte, y menos aún en el momento de recibir un sacramento.

c) Integra

211. Es una cualidad importantísima, íntimamente relacionada con lo anterior. La estudiamos aparte por su gran extensión y la abundante problemática que plantea.

1. **Prenotandos.** 1.º La confesión puede ser *numérica, específica* y *genérica*. Es *numérica* cuando el penitente se acusa de todos los pecados cometidos con su *número* exacto. Se llama *específica* cuando manifiesta la *especie* de todos los pecados cometidos (v.gr., contra esta o la otra virtud), pero sin poder precisar su número. Y es *genérica* cuando no puede precisar el número ni la especie de los pecados cometidos, sino únicamente su *género* (v.gr., «pequé mortalmente» o «venialmente»).

2.º En la confesión *numérica* hay *integridad material* u objetiva. En la confesión *específica* o *genérica* puede haber *integridad formal* o subjetiva si el pecador expone todos los pecados que puede y debe confesar *aquí y ahora*.

2. **Estado de la cuestión.** Tratamos de averiguar qué clase de integridad es necesaria para la validez o licitud de la confesión, o sea, si ha de ser íntegra *material* o *formalmente*; y, si en algún caso fuera suficiente la integridad formal, si se requiere integridad *específica* o basta la *genérica*.

3. **Errores.** Pedro de Osma erró profundamente al enseñar

que la declaración específica de los pecados no es de derecho divino, sino sólo de institución eclesiástica (D 724). Los falsos reformadores dijeron también que no hay obligación de confesar *todos y cada uno* de los pecados, aunque el penitente los recuerde con todo detalle; ni siquiera es obligatoria la confesión *específica*, aunque sea posible, sino que basta siempre y en todo caso la confesión *genérica*. Estos errores fueron condenados, como veremos, por el concilio de Trento.

4. **Doctrina católica**. Para mayor claridad y precisión, la expondremos, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Es necesario por derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que se tenga memoria después de diligente examen y las circunstancias que cambian la especie del pecado. (De fe divina, expresamente definida.)

Se prueba:

1.º EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Hemos recogido más arriba (cf. n.207,3) la definición expresa del concilio de Trento proclamando dogma de fe la doctrina de la conclusión (D 917) (cf. cn.988).

2.º LA RAZÓN TEOLÓGICA. Ofrece argumentos del todo convincentes. He aquí los dos más importantes:

a) *Por parte de la remisión de los pecados.* Oigamos a Santo Tomás:

«El sacerdote que oye la confesión hace las veces de Dios. Y, por lo tanto, la confesión que a él se hace debe ser como la hecha a Dios en la contrición. De donde, *así como no tendría contrición el que no se arrepintiese de todos los pecados, tampoco habrá confesión no acusándose de todos los pecados que se recuerden»* [13].

b) *Por parte del sacerdote como juez y médico.* Mal podría juzgar el confesor la causa que ha de absolver o retener o la medicina que ha de aplicar a las enfermedades del penitente si éste no le declara puntualmente todos sus pecados graves, sin omitir ninguno.

Para mayor explicación y detalle de esta conclusión importantísima, nótese que *por derecho divino* hay obligación de confesar lo siguiente:

1.º LOS PECADOS MORTALES, no los veniales, que constituyen materia *libre*, aunque útil y conveniente si se les acusa con verdadero arrepentimiento y propósito de enmienda.

2.º TODOS ELLOS, o sea, sin omitir ninguno a sabiendas. La razón es porque, de lo contrario, se comete un sacrilegio y no se recibe la absolución ni siquiera de los que se han confesado debidamente, ya que es imposible el perdón de algún pecado mortal sin que se

[13] *Suppl.* 9,2 ad 2.

perdonen también los otros, por ser incompatibles todos ellos con la gracia santificante que confiere el sacramento.

3.° EN SU ESPECIE MORAL ÍNFIMA, o sea, no limitándose a declarar el *género* (v.gr., «pequé mortalmente») o la especie *superior* (v.gr., «pequé gravemente contra la justicia o contra la castidad»), sino concretando la especie *ínfima* y más inmediata (v.gr., «cometí un *adulterio,* o un *robo* en materia grave, o *calumnié* gravemente a una persona», etc.). No se requiere, sin embargo, un conocimiento cabal y perfecto de las especies del pecado (como puede tenerlo, v.gr., un sacerdote o profesor de moral), sino que basta acusarse humana y sinceramente en la forma más *concreta* y *detallada* que se crea necesaria para explicar la verdadera naturaleza del pecado cometido.

4.° SU NÚMERO. Lo dice expresamente el concilio de Trento —«todos y cada uno de los pecados mortales cometidos después del bautismo»—, y se comprende que tiene que ser así por la naturaleza misma de las cosas. Sin embargo, hay que notar lo siguiente:

a) Cuando se pueda precisar de una manera matemática el número exacto de veces que se cometió el pecado (v.gr., cinco), hay que hacerlo así, sin que sea lícito aumentar o disminuir ese número. La disminución *consciente,* aunque fuera de una sola unidad, haría inválida y sacrílega la confesión.

b) Si ni siquiera después de un diligente examen se puede precisar exactamente el número, hágase la acusación de una manera lo más aproximada posible, empleando la fórmula «poco más o menos». Prácticamente, conviene en este caso tirar un poco por lo alto —aunque sin incurrir en manifiesta exageración—, porque el número menor está incluido en el mayor, y no al revés. Algunos autores [14] señalan la siguiente proporción aproximada: *unas tres veces, poco más o menos* puede significar 2-4; *unas diez veces* 8-12; *unas treinta* 27-33; *unas cien,* 95-105; *unas mil,* 950-1.050.

c) Si ni siquiera aproximadamente se puede echar un cálculo *total,* dígase cuántas veces, poco más o menos, se solía caer en ese pecado cada día, o cada semana, o cada mes, o cada año. Si se trata de una confesión de muchos años, convendría distinguir las principales etapas de la misma (v.gr., de soltero, de casado, de viudo), precisando en cada una el número aproximado de pecados en la forma que acabamos de indicar.

d) Si *después* de la confesión hecha en esa forma aproximada averiguase el penitente el número *exacto* de sus pecados o un número *más aproximado* que el que manifestó en la confesión, habría que hacer lo siguiente: si el número exacto o más aproximado es *menor* que el que manifestó *de buena fe,* nada tiene que rectificar, porque ese número menor está incluido con creces en el que ya confesó. Pero si

[14] Cf. SAN ALFONSO, *Theologia Moralis* l.6 n.466, quien no está del todo conforme con esta regla, y dice que el confesor debe insistir, sobre todo, en averiguar las disposiciones del penitente y el número de sus pecados en la forma prudencial que cada caso requiera.

el número posteriormente averiguado es *mayor*, hay que distinguir: si averiguó el número *exacto*, hay que declararlo en la siguiente confesión, aunque sólo exceda en una unidad al que declaró en la confesión anterior. Bastaría, sin embargo, con decir: «En la confesión pasada equivoqué de buena fe el número de pecados cometidos y tengo que acusarme, v.gr., de haber omitido la misa un domingo más de los que dije». Pero si el número averiguado posteriormente no es del todo exacto, sino únicamente *más aproximado* que el que se expresó en la confesión, hay que ver si está ya incluido en el «poco más o menos» indicados (v.gr., según el cálculo de San Alfonso) o si es menester declararlo expresamente en la siguiente confesión. En la práctica es siempre recomendable rectificar la cifra para alcanzar la máxima aproximación posible.

5.º LAS CIRCUNSTANCIAS QUE CAMBIAN LA ESPECIE MORAL O TEOLÓGICA DEL PECADO. Lo declaró expresamente el concilio de Trento (D 917). Cuáles sean estas circunstancias, ya lo dijimos detalladamente en el primer volumen de esta obra (n.95-98), adonde remitimos al lector.

La necesidad de explicar estas circunstancias es manifiesto. Porque las circunstancias que cambian la especie *moral* del pecado lo multiplican numéricamente al recoger, además de la propia, la malicia de esa circunstancia que se le añade (v.gr., el que roba un cáliz *consagrado* comete un sacrilegio *además* de un robo, etc.). Y las circunstancias que cambian la especie *teológica* hacen que el pecado cometido sea grave en vez de leve, o al revés; v.gr., el que roba mil pesetas, lo mismo que el que roba cinco, cometen un pecado de robo; pero el primero peca gravemente y el segundo sólo levemente (especie *teológica* distinta).

Repetimos aquí lo que ya hemos indicado hace un momento al hablar de la necesidad de confesar las especies *ínfimas* de los pecados. A nadie se le piden imposibles, y cada uno tiene que acusarse con toda honradez y sinceridad de lo que crea que es menester declarar. Si se le olvida *de buena fe* alguna circunstancia o detalle, o ignora *de buena fe* que es necesario declararla expresamente, no peca. Basta que se acuse con toda sinceridad de lo que le recuerda su conciencia después de un diligente y cuidadoso examen. Si tiene alguna duda sobre si sería necesario declarar o no tal o cual circunstancia, consulte con una persona competente o con el propio confesor, para saber a qué atenerse en lo sucesivo.

Las circunstancias que *agravan* el pecado, pero sin cambiarle su especie *moral* (v.gr., el refinamiento con que se cometió, la ocasión buscada, la reincidencia, etc.), no es necesario declararlas, aunque sí convenientísimo para mayor humillación y conocimiento de las propias disposiciones por parte del confesor. Pero es *obligatorio* contestar a las preguntas que el confesor haga con esa finalidad (v.gr., si pregunta sobre la costumbre, ocasión voluntaria, recaída, etc.). Inocencio XI condenó expresamente una proposición laxista que decía lo contrario (D 1208).

6.º Los ACTOS EXTERNOS, a saber, los que completan el pecado ya cometido interiormente. Y así, v.gr., no bastaría decir «he tenido malos deseos», sino que es menester añadir que se pusieron *por obra* (declarando la especie que sea y el número de veces).

7.º Los EFECTOS PREVISTOS EN SU CAUSA; v.gr., las blasfemias que se previó se dirían durante la embriaguez voluntariamente aceptada, el placer en sueños a consecuencia de lecturas torpes, etc. La razón es porque esos actos son voluntarios en su causa y, por consiguiente, culpables. Otra cosa sería si se tratase de efectos *no previstos* ni siquiera en confuso al cometer el pecado (v.gr., el suicidio de una persona por haberla infamado ante los demás).

Conclusión 2.ª Cuando la integridad material o numérica de la confesión es física o moralmente imposible, se requiere y basta la integridad formal por la acusación específica de los pecados mortales, y en circunstancias excepcionales es suficiente la acusación genérica de los mismos. (Doctrina cierta y común.)

La razón es porque nadie está obligado a lo imposible, y hay ocasiones en que es física o moralmente imposible la integridad *material*, y, a veces, incluso la acusación *específica* de los pecados.

Las causas excusantes de la integridad material se reducen a dos: la impotencia *física* o *moral*. Hay impotencia *física* cuando sea físicamente imposible hacer confesión íntegra y detallada (v.gr., un moribundo que ya no puede hablar). Y la hay *moral* cuando no pueda hacerse confesión íntegra sin que se siga un grave daño *extrínseco a la confesión* al penitente, al confesor o a tercera persona.

Vamos a señalar por separado los principales casos de una y otra clase de impotencia.

1.º Impotencia física

212. Hay impotencia *física* en los siguientes casos:

1) ENFERMEDAD EXTREMA. Si el moribundo está tan débil que apenas puede hablar o tan cercano a la muerte que se tema no dé tiempo a una confesión detallada, hágale declarar el confesor los pecados que buenamente pueda y exhórtele al arrepentimiento vivísimo de *todos* los demás; impóngale una leve penitencia (v.gr., besar el crucifijo) y absuélvale. Si más tarde convaleciera, habría que completar la confesión hasta lograr, si se puede, la integridad plena.

2) FALTA DE TIEMPO ANTE UN PELIGRO INMINENTE (v.gr., naufragio, incendio, invasión del enemigo, etc.). Bastaría en estos casos una manifestación externa de dolor por parte de los penitentes (v.gr., golpeándose el pecho) y una absolución *colectiva* por parte del sacerdote con la fírmula *Yo os absuelvo de todas las censuras y pecados: en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Pero, si salen del pe-

ligro, están obligados a confesarse después íntegramente de todos sus pecados.

Nótese que la falta de tiempo producida *únicamente* por el gran concurso de fieles (v.gr., en la fiesta patronal del pueblo) no excusa de la integridad *material* de la confesión, como consta por la condenación de la proposición laxista que enseñaba lo contrario (D 1209). Pero, en circunstancias excepcionales y bajo determinadas condiciones, la Iglesia autoriza la absolución colectiva de penitentes que no se han podido confesar, como hemos explicado en otra parte (cf. n.194,2.º).

3) Desconocimiento del idioma del confesor, si no se puede acudir a otro del propio idioma. Basta en este caso que el penitente se acuse del mejor modo que pueda (v.gr., por signos o gestos) o que manifieste que es pecador y pide la absolución, si otra cosa no es posible. Claro está que, cuando encuentre un confesor que le entienda, tiene obligación de completar aquella confesión imperfecta; pero mientras tanto puede comulgar (a no ser que vuelva a caer en pecado), pues aquella confesión fue perfectamente válida.

Podría también recurrirse a un *intérprete* (clérigo o seglar), como ya dijimos; pero no es obligatorio, por tratarse de un medio *extraordinario* y lleno de inconvenientes. Un medio de disminuirlos sería poniéndose el *intérprete* de espaldas al penitente y contestando éste por señas al confesor que le va interrogando acerca de los mandamientos de Dios y de la Iglesia. El número de los pecados podría expresarse, v.gr., con los dedos de la mano, en cuanto sea posible [15].

4) Imposibilidad de hablar. El caso se da en los *mudos* o en los enfermos de boca o garganta que no puedan articular las palabras de manera inteligible. En estos casos se debe recurrir a la confesión por escrito; pero, si el penitente no supiera escribir, podría hacerse la confesión por gestos o signos, en la forma que mejor se pueda.

5) Ignorancia u olvido inculpable. El que *después de diligente examen* se confiesa del mejor modo que pueda, no debe inquietarse pensando si habrá omitido algún pecado por ignorancia u olvido. Y si acude a su memoria alguno más *después* de recibida la absolución y levantado del confesonario, no es menester que vuelva en seguida al mismo confesor; basta con que se acuse del pecado omitido *en la primera confesión que haga,* y mientras tanto puede comulgar tranquilamente.

[15] Puede suplirse la intervención del intérprete con la utilísima obrita de D'Herbigny *Prudens sexdecim linguarum confessarius etiam sine ulla scientia linguarum* (ed. 2.ª, París, 1918), en la que cada pregunta lleva un número de orden, que se repite en 16 idiomas distintos. El penitente señala con el dedo el número correspondiente, y el confesor lo lee en su propio idioma al pie de la letra. El número lo señala en una tabla numérica, común a todos los idiomas.

2.º Impotencia moral

213. Hay impotencia moral en los casos siguientes:

1) PELIGRO DE QUEBRANTAR EL SECRETO SACRAMENTAL. Puede provenir de varias causas:

a) Si el confesor no puede confesarse íntegramente con otro sacerdote (v.gr., del mismo pueblo donde sólo hay dos) sin manifestar, al menos indirectamente, algún pecado oído en confesión con peligro de descubrir al culpable.

b) Si el confesor habla en voz tan alta que el penitente juzga que le están oyendo los demás circunstantes. Pero en este caso, más que quebrantar la integridad material, habría que suplicar respetuosamente al sacerdote que no levante tanto la voz.

c) Si empezada ya la confesión, descubre el confesor que su penitente es sordo y no puede preguntarle alguna cosa necesaria para la integridad material sin que lo oigan los demás. El confesor ha de limitarse a ponerle una penitencia muy leve y absolverle, sin más averiguaciones.

2) PELIGRO DE ESCÁNDALO O DE PECADO para el penitente (v.gr., si se le interroga demasiado minuciosamente en materias delicadas) o para el confesor.

3) GRANDES ESCRÚPULOS DE CONCIENCIA, plenamente comprobados por el confesor. En este caso se puede y debe utilizar el llamado «privilegio del escrupuloso», en virtud del cual puede hacer integridad formal en sus confesiones hasta que se tranquilice y recupere plenamente la normalidad psíquica.

4) PELIGRO DE GRAVES DAÑOS QUE AMENAZAN VEROSÍMILMENTE; v.gr., en tiempo de peste, peligro moralmente cierto de contagio para el confesor si permanece largo rato con el enfermo, o de caer en manos del enemigo que asedia la ciudad y no se espera escapar con vida, etc.

5) PELIGRO DE GRAVE INFAMIA DEL TODO EXTRÍNSECA A LA CONFESIÓN; v.gr., si el sacerdote, a punto de celebrarse la misa ante el pueblo ya presente, necesitara hacer una larga confesión que levantaría graves sospechas en los circunstantes; o el enfermo que al llevarle el viático declarara al confesor que necesitaba hacer confesión general por haberse confesado mal durante muchos años. El confesor podría oírle algunos pecados, excitarle al dolor universal de todos ellos y darle la absolución y el viático, diciéndole que más tarde volverá a completar la confesión general, cuando no se llame la atención de los demás [16].

Pero nótese que este peligro de infamia ha de ser del todo *ex-*

[16] Cf. SAN ALFONSO, l.6 n.484; CAPPELLO, o.c., n.174.

trínseco a la confesión para que excuse de la integridad material. No basta la infamia *intrínseca* a la confesión e inseparable de la misma (v.gr., el descrédito ante el confesor, la gran vergüenza que se sienta en declarar los pecados, etc.).

Algunos autores admiten también como causa suficiente para la integridad moral una vergüenza *grandísima y extraordinaria* que represente un sacrificio, casi superior a las fuerzas humanas (v.gr., si una joven tuviera que confesarle a su hermano sacerdote un pecado muy feo, o un padre a su hijo, o un párroco anciano y venerable a su joven coadjutor). Pero otros autores lo niegan, a no ser que, *además* de la vergüenza intrínseca a la confesión, se reunieran otros graves inconvenientes *extrínsecos* (v.gr., turbación de la naturalidad en el trato familiar, peligro de escándalo o de caída para el coadjutor joven, etc.).

Obligaciones posteriores de los penitentes. Nótese que *en cualquiera de los casos* en que hubo imposibilidad física o moral de hacer confesión materialmente *íntegra*, hay obligación de suplir la parte omitida cuando desaparezcan las circunstancias que la autorizaron, y ciertamente *en la primera confesión* que se haga después de su desaparición. Consta por la declaración expresa de Alejandro VII condenando la doctrina contraria (D 1111). La razón es porque esos pecados omitidos fueron absueltos tan sólo *indirectamente*, y es menester que lo sean *directamente* cuando desaparezcan las circunstancias que autorizaron la absolución indirecta.

214. Escolio. ¿Hay obligación de confesar los pecados dudosos?

La contestación a esta pregunta depende del criterio o sistema moral que se juzgue verdadero para la formación de la conciencia. En general, los *probabilistas* suelen negar la *obligación*, aunque reconociendo la alta conveniencia de acusarlos como dudosos; los *probabilioristas*, en cambio, afirman la *obligación* de confesarlos como dudosos. *En la práctica*, por consiguiente, sea cual fuere el sistema moral que merezca nuestras simpatías, debe aconsejarse a los penitentes que declaren sus pecados dudosos tal como los tengan en su conciencia, a no ser que se trate de personas muy escrupulosas.

Para más detalles, conviene tener en cuenta que la duda puede ser *negativa* o *positiva*. Es *negativa* cuando no se funda en ninguna razón (puro escrúpulo) o muy leve, y *positiva* cuando se apoya en alguna fundada y sólida razón. Y puede recaer sobre alguna de estas tres cosas: *a)* si se cometió o no el pecado; *b)* si fue grave o leve; *c)* si está ya confesado o no.

Teniendo en cuenta estas distinciones, he aquí lo que debe resolverse en la práctica:

1.º SI LA DUDA ES PURAMENTE NEGATIVA:

a) Se la puede despreciar como un escrúpulo, si no hay ninguna razón, o muy leve, para pensar que se cometió el pecado, o que excedió la categoría de *venial* que de suyo corresponde al acto en cuestión (v.gr., una mentira oficiosa).

b) Se debe confesar un pecado grave *ciertamente cometido* si no hay ninguna razón, o muy leve, para pensar que ya se confesó. La razón es porque, en este caso, la obligación de confesarlo es *cierta* y no queda cumplida con una duda leve de haberla cumplido ya.

2.º SI LA DUDA ES POSITIVA:

En cualquiera de los tres casos, o sea, tanto si la duda positiva recae sobre si se cometió o no el pecado, sobre si fue grave o leve o sobre si ya está o no confesado, la sentencia *más probable* y completamente *segura* en la práctica dice que se debe confesar el pecado *como dudoso*, o sea, tal como está en la conciencia [17]. Es éste, sin duda alguna, el dictamen de la *prudencia cristiana*, el único que tranquiliza plenamente al pecador y el que de hecho llevan a la práctica las personas de buena y piadosa conciencia. Los escrupulosos, sin embargo, deben obedecer al confesor cuando les mande omitir los pecados dudosos.

En la práctica, para resolver muchos casos de duda sobre el perfecto consentimiento en el pecado puede hacerse uso del principio de la *presunción* aplicado al penitente. Y así:

a) Si el penitente es de conciencia muy ancha y relajada y suele pecar fácilmente y sin escrúpulos, en caso de duda, la presunción está contra él, ya que no tendría duda alguna si no hubiera fundamento serio para tenerla, dadas sus disposiciones habituales.

b) Si se trata, por el contrario, de una persona piadosa y timorata, que no suele, de ordinario, consentir en el pecado, en caso de duda la *presunción* está a su favor; porque, si hubiera consentido realmente, lo hubiera advertido con facilidad, por tratarse de algo completamente ajeno y extraño a sus disposiciones habituales.

c) Los escrupulosos no deben acusarse de sus pecados dudosos, por la gran facilidad con que surgen en su espíritu dudas del todo infundadas. Basta con que se acusen de los pecados *ciertos* y se arrepientan, en general, de todos los dudosos.

D) Renovación de la confesión

A veces se impone como *necesaria* o como *conveniente* la renovación de una o varias confesiones anteriores. Para precisar con claridad los distintos casos que pueden ocurrir, examinaremos por sepa-

[17] Cf. *Suppl.* 6,4 ad 3.

rado lo relativo a la confesión *inválida*, a la *incompleta* y a la llamada confesión *general*.

a) La confesión inválida

215. Es *inválida* la confesión cuando falta por completo alguno de sus elementos *esenciales*. Si esta falta fue inconsciente o *involuntaria*, la confesión fue simplemente *inválida;* si fue consciente o *voluntaria*, además de inválida, la confesión fue *sacrílega*.

He aquí, en forma de conclusión, la doctrina a la que hay que atenerse.

Conclusión. La confesión ciertamente inválida hay que repetirla íntegramente; y si, además de inválida, fue sacrílega, es menester acusarse del pecado de sacrilegio juntamente con todos los demás que se tuvieran. (Doctrina cierta y común.)

La razón es porque, como es evidente, en caso de invalidez, ninguno de los pecados confesados fue absuelto; y, si se cometió un sacrilegio, hay que añadir este nuevo pecado a los que ya se tenían al cometerlo.

La confesión puede ser inválida por parte del confesor o por parte del penitente. He aquí los principales modos en ambos casos:

1. Por parte del confesor es inválida la confesión:

a) Si carece de jurisdicción sobre el penitente (cf. cn.966), aunque haya procedido inadvertidamente o de buena fe.

b) Si omitió o altera *sustancialmente* la fórmula de la absolución.

c) Si no oyó *ningún* pecado de los que el penitente declaró.

d) Si no tuvo intención de absolver.

Si el penitente conociera la invalidez de su confesión por parte del confesor, estaría obligado a repetir íntegramente su confesión con otro sacerdote; pero, si no lo llegara a saber, no se le seguiría ningún daño, ya que recibiría la gracia santificante al comulgar de buena fe (cf. n.16,2.º) o al recibir la primera absolución válida en otra confesión posterior. Si le sobreviniera la muerte antes de haber comulgado o recibido la absolución *válida*, la divina Providencia le inspiraría, sin duda, un acto de perfecta contrición para que no sufriera, por culpa ajena, la condenación eterna.

2. Por parte del penitente es inválida la confesión:

a) Si carece de verdadero dolor y propósito de enmienda.

b) Si se calla a sabiendas un pecado mortal.

c) Si miente en materia grave y necesaria.

d) Si fue *gravemente* negligente en el examen de conciencia, de suerte que omita culpablemente algún pecado mortal.

e) Si busca de industria a un confesor incompetente (v.gr.,

para que no le obligue a restituir lo injustamente adquirido), o medio sordo, para que no se entere de algunos pecados, etc.

f) Si está excomulgado y no lo advierte al confesor.

En todos estos casos —a excepción del primero, en el que cabe la buena fe por inadvertencia, rutina, etc.—, la confesión es *sacrílega*, además de *inválida*. Por lo mismo, si el penitente se confiesa después *con otro confesor distinto*, tiene que repetir íntegramente la confesión de sus pecados, acusándose, además, del sacrilegio cometido. Si se confesara *con el mismo confesor anterior* y éste recordara, al menos en confuso, su anterior confesión, bastaría acusarse de los pecados omitidos a sabiendas y del sacrilegio cometido, sin necesidad de repetir la acusación de los pecados ya debidamente confesados en la confesión inválida, aunque debe acusarse de todos ellos en general [18].

b) La confesión incompleta

216. Ya hemos dicho, al hablar de las confesiones incompletas realizadas con sola la integridad formal, que deben completarse *en la primera confesión* que se haga una vez desaparecida la imposibilidad física o moral que hizo imposible la integridad material.

Además de estos casos de integridad formal, puede resultar incompleta la confesión por olvido involuntario de algún pecado grave o circunstancia que mude gravemente la especie del pecado. En este caso:

a) Si el penitente está todavía en el confesionario, aunque haya recibido ya la absolución, debe acusarse en seguida del nuevo pecado que acaba de acudir a su memoria, y el confesor debe darle nuevamente la absolución.

b) Si ya se levantó del confesonario, puede hacer una de estas dos cosas: volver al confesor, si puede cómodamente hacerlo sin llamar la atención de nadie, o dejarlo para la siguiente confesión, en cuyo caso puede, mientras tanto, comulgar tranquilamente, ya que el pecado quedó indirectamente absuelto.

c) Si el penitente supiera *con certeza* que alguno de sus pecados *graves* no fue oído o entendido por su confesor (v.gr., por sordera, somnolencia, distracción, etc.), debería confesarlo de nuevo en la siguiente confesión.

c) La confesión general

217. Recibe el nombre de *confesión general* la repetición de todas o de varias confesiones pasadas. Puede abarcar la vida entera del penitente o solamente algunos años o meses.

[18] Cf. SAN ALFONSO, l.6 n.502; CAPPELLO, n.215.

Según los diversos casos y circunstancias, la confesión general puede ser *necesaria, útil* o *perjudicial*. Y así:

a) *Es necesaria* cuando las confesiones pasadas sobre las que ha de recaer fueron ciertamente *inválidas* (con mayor razón si fueron, además, *sacrílegas)*, ya sea por falta de verdadero dolor y propósito de enmienda, o por haberse callado a sabiendas algún pecado mortal, o porque el sacerdote no tenía jurisdicción sobre el penitente, o por cualquier otra causa que invalidara aquellas confesiones.

b) *Es útil* cuando el penitente duda *prudentemente* de la validez de sus pasadas confesiones y quiere tranquilizarse del todo. O también cuando, sin tener ninguna duda sobre la validez de aquellas confesiones, quiere repetirlas para excitarse más en la humildad o dolor de sus pecados, purificar mejor su conciencia; v.gr., con ocasión de la profesión religiosa, ordenación sacerdotal, matrimonio, ejercicios espirituales u otros motivos semejantes.

c) *Es perjudicial* —sobre todo si la han hecho ya otras veces sin tranquilizarse— a los escrupulosos, neurasténicos, etc., a quienes, lejos de tranquilizar, perturba más y más, por la meticulosidad del examen, la facilidad con que descubren nuevos aspectos y matices absurdos en sus pecados, etc. A estos tales se les debe prohibir en absoluto, al menos si tratan de *reiterar* la confesión general ya realizada una vez.

En la práctica, cuando la confesión general es necesaria o simplemente útil, el confesor debe prestarse caritativamente a atender al penitente. Si se trata de una persona ruda e ignorante y le dice que prefiere ser interrogado por el confesor, contéstele que lo hará con mucho gusto; pero antes es conveniente que se acuse él mismo de lo que recuerde buenamente o de lo que más le remuerda la conciencia. Después haga un recorrido, más o menos rápido o detallado —según las circunstancias lo aconsejen—, a los mandamientos del decálogo, de la Iglesia; a los deberes del propio estado y a los pecados capitales. Pregúntele después si tiene alguna cosa más en la conciencia de la que no haya sido interrogado. Anímele a emprender una vida enteramente cristiana, háblele con palabras llenas de suavidad y de paz, impóngale una penitencia proporcionada a sus culpas y fuerzas —más bien ligera, para que lleve buena impresión y no se aleje de los sacramentos— y absuélvale, ofreciéndole su amistad y ayuda sacerdotal para todo cuanto necesite.

E) El examen de conciencia

218. 1. **Noción.** En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por examen de conciencia *la diligente inquisición de los pecados que se han de confesar al sacerdote en el tribunal de la penitencia en orden a obtener su absolución.*

219. 2. Necesidad. En virtud del precepto de la integridad de la confesión, el previo examen de conciencia obliga, de suyo, gravemente, a no ser que se tenga certeza moral de no tener en la conciencia ningún pecado mortal.

Consta por la declaración expresa del concilio de Trento (D 900 917) y por la naturaleza misma de las cosas, ya que sin el previo y diligente examen es moralmente imposible cumplir el precepto de la integridad de la confesión.

220. 3. Diligencia. El concilio de Trento habla de un examen diligente «que explore todos los senos y escondrijos de la conciencia» (D 900). Pero es doctrina cierta y común que para ello no se requiere una diligencia *suma;* basta una diligencia *seria* y *honrada*, tal como la suelen tener los hombres en la gestión de sus negocios temporales.

Esta diligencia hay que medirla:

a) POR EL TIEMPO TRANSCURRIDO DESDE LA ÚLTIMA CONFESIÓN. Ya se comprende que se requiere un examen mucho más cuidadoso para averiguar los pecados cometidos durante todo un año que durante un mes o una sola semana.

b) POR LA CONDICIÓN DE LAS PERSONAS. Y así, p.ej., las personas rudas e ignorantes no están obligadas a un examen tan detallado como las cultas e instruidas. Por lo mismo, el confesor debe atender caritativamente a los rudos y ayudarles con sus preguntas a completar el examen que son incapaces de hacer por sí mismos.

Los enfermos graves o que sufren grandes dolores de cabeza si se concentran en un examen muy intenso, no están obligados tampoco a un examen demasiado detallado, con tal que sea suficiente para hacer una buena confesión.

Las personas piadosas que se confiesan con frecuencia y tienen seguridad moral de no haber pecado gravemente desde la última confesión, necesitan menos examen; es mejor que se ejerciten en actos de dolor y arrepentimiento de sus pecados, en vez de esforzarse en averiguar, v.gr., el número exacto de sus distracciones en la oración.

Los escrupulosos deben omitir también un examen demasiado detallado, de acuerdo con las instrucciones recibidas de su confesor.

c) POR LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA PROPIA VIDA. El que por su profesión, ambiente en que vive, etc., se encuentra con muchos y frecuentes peligros de pecar, ha de examinarse con mayor diligencia que el que lleva una vida retirada y tranquila, lejos de las ocasiones de pecado.

El confesor puede y a veces *debe* suplir con oportunas preguntas el defectuoso examen realizado por el penitente (sobre todo si es rudo

o ignorante). A ello le obliga su condición de *juez*, que debe conocer la causa, y de *ministro* del sacramento, cuya integridad ha de procurar[19].

221. 4. Modo de hacerlo. El mejor procedimiento para hacer el examen de conciencia es recorrer el conjunto de nuestros deberes para con Dios, nosotros mismos y el prójimo con el fin de averiguar las faltas cometidas contra ellos. Tratándose de una confesión de pocos días o semanas, es facilísimo encontrar esas faltas, sobre todo si se tiene la utilísima costumbre de practicar el examen diario de conciencia[20]. Pero, si se trata de una confesión general o de largos años, ayuda mucho tener a la vista uno de estos *elencos* o *catálogos de pecados* que suelen traer, con más o menos acierto y amplitud, muchos libros de devoción. Nosotros pondremos al final de este tratado, por vía de apéndice, un catálogo de pecados bastante completo y detallado.

222. Escolio. El examen por escrito.

La mayor parte de los teólogos antiguos y muchos moralistas modernos dicen que nadie está obligado a escribir en un papel sus pecados con el fin de que no se le vayan de la memoria al confesarlos. La razón es porque lo consideran un medio *extraordinario*, que tiene, además, el peligro de caer en manos ajenas.

Este peligro es cierto, aunque hay muchos medios de atenuarlo o suprimirlo (v.gr., empleando una clave conocida sólo del penitente). En cuanto a que el escrito sea un medio *extraordinario*, parece que ya no puede decirse hoy día, en que casi todo el mundo sabe escribir, a diferencia de lo que ocurría en siglos pasados. Por lo que, sin imponer a nadie la estricta obligación, juzgamos que se puede y debe aconsejar a los penitentes que hayan de hacer necesariamente una confesión complicada o de mucho tiempo que escriban sus pecados y quemen el papel inmediatamente después de la confesión. La pequeña molestia de escribir los pecados parece suficientemente compensada con la seguridad moral de no haber omitido nada y la de haber asegurado el cumplimiento del precepto divino de la integridad de la confesión[21].

[19] Cf. San Alfonso, l.6 n.607.

[20] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* n.483-486, donde hemos expuesto la manera de hacerlo provechosamente.

[21] Cf. Prümmer, III n.384; San Alfonso, l.6 n.420.479-493.

sa, en cierto modo infinita, que con él se infiere a Dios. Pero la verdad es que, habida cuenta de la misericordia de Dios y de los méritos de Cristo, el hombre puede satisfacer por sus propios pecados e incluso por los ajenos. Vamos a explicar esta doctrina en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Podemos satisfacer ante Dios por nuestros pecados por los merecimientos de Jesucristo, con las penas impuestas por el confesor o por nuestro propio arbitrio. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron los falsos reformadores, al afirmar que toda la pena del pecado se remite siempre por parte de Dios juntamente con la culpa y que la satisfacción de los penitentes no es otra cosa que la fe con la que creen que Cristo satisfizo por ellos. Esta doctrina fue expresamente condenada por el concilio de Trento (D 922).

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Hay multitud de textos en los que se *promete* a las obras penales la remisión de los pecados (cf. Is 1,16ss; Ez 18 y 33; Ioel 2,13; Tob 4,11; 1 Cor 11,31-33; 2 Cor 7,10, etc.); y otros muchos en los que se *preceptúan* esas obras (cf. Ioel 2,12; Iob 42,8; Dan 4,24; Mt 3,2; Lc 3,8; 11,41, etc.).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó el concilio de Florencia en su *Decreto para los armenios* (D 699) y lo definió expresamente el concilio de Trento en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que en manera alguna se satisface a Dios por los pecados, en cuanto a la pena temporal, por los merecimientos de Cristo, con los castigos que Dios nos envía y nosotros sufrimos pacientemente, o con los que el sacerdote nos impone, ni tampoco con los espontáneamente tomados, como ayunos, oraciones, limosnas y otras obras de piedad, y que, por lo tanto, la mejor penitencia es solamente la nueva vida, sea anatema» (D 923).

«Si alguno dijere que las satisfacciones con que los penitentes, por medio de Cristo Jesús, redimen sus pecados no son culto de Dios, sino tradiciones de los hombres, que oscurecen la doctrina de la gracia y el verdadero culto de Dios y hasta el mismo beneficio de la muerte de Cristo, sea anatema» (D 924).

c) La razón teológica. He aquí algunos de los argumentos que expone hermosamente Santo Tomás [3]:

1.º Dios no puede mandar imposibles. Pero El nos dice: «Haced dignos frutos de penitencia». Luego es posible satisfacer a Dios.

2.º Dios es más misericordioso que cualquier hombre. Y como es posible satisfacer a un hombre, luego también a Dios.

[3] Cf. *Suppl.* 13,1.

3.º La satisfacción es perfecta cuando la pena se ajusta a la culpa. Pero podemos compensar con penas el deleite que hubo en el pecado. Luego podemos satisfacer por él.

4.º Es cierto que la distancia entre el hombre y Dios es infinita; pero para reparar, de algún modo, el pecado basta que el hombre dé lo que pueda, pues la amistad no exige lo equivalente más que en la medida de lo posible; lo que basta para establecer una igualdad *proporcional* entre lo que se debe y lo que se paga.

5.º Así como la ofensa tiene cierta infinitud por ir contra la infinita majestad de Dios, así la satisfacción recibe cierta infinitud de su infinita misericordia, en cuanto que, estando informado por la gracia, se hace grato a Dios lo que el hombre le ofrece en reparación de sus pecados.

Sin embargo, ya hemos indicado más arriba que todas las satisfacciones que los hombres pueden ofrecer a Dios por sus pecados reciben su eficacia de la satisfacción infinita de Cristo. De donde se sigue que serán tanto más eficaces cuanto más íntimamente se una a Cristo la persona que las ofrece.

Conclusión 2.ª En virtud de la caridad y de la íntima solidaridad que une entre sí a todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo, podemos satisfacer los unos por los otros. (Doctrina cierta y común.)

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«La pena satisfactoria tiene dos fines: saldar la deuda y servir de medicina para evitar el pecado.

En cuanto remedio del pecado subsiguiente, la satisfacción de uno no aprovecha a los demás. Porque uno ayune no refrena la carne del otro, ni por los actos del uno se acostumbra el otro a obrar el bien, a no ser accidentalmente, en cuanto que uno puede, mediante obras buenas, conseguir para otro un aumento de gracia, que es remedio muy eficaz para evitar el pecado. Pero esto es más bien en calidad de mérito que de satisfacción.

En cuanto a saldar la deuda, uno puede satisfacer por otro siempre que esté en caridad, de la cual sus obras reciben valor satisfactorio. Y no es necesario que quien satisface por otro soporte una pena superior a la del deudor inicial, como algunos dicen, por creer que la pena propia satisface más que la ajena. La pena tiene valor satisfactorio principalmente por la caridad con que se soporta. Y como se dan señales de mayor caridad cuando uno satisface por otro que cuando satisface por sí mismo, síguese que se requiere menor pena en el que satisface por otro que en el culpable. En las *Vidas de los Padres* se lee que uno, movido por su caridad hacia otro hermano, hizo penitencia por un pecado que no había cometido, y se le perdonó al otro el pecado que había cometido.

Tampoco se exige para el saldo de la deuda que aquel por quien se satisface sea impotente para satisfacer por sí mismo; pues, aun

siéndole posible, si de hecho otro satisface por él, queda inmune de esa deuda» [4].

El fundamento teológico sobre el que se apoya esta posibilidad de satisfacer los unos por los otros es la *comunidad vital* existente entre la Cabeza y los miembros del Cuerpo místico de Cristo, en virtud de la cual hay una circulación de vida divina entre los miembros de las tres Iglesias de Cristo: triunfante, purgante y militante. Esta comunicación vital supone, naturalmente, la gracia y la caridad; por lo que no reciben su influencia los miembros de la Iglesia terrena que estén en pecado mortal.

Nótese, sin embargo, que la satisfacción *sacramental* (o sea, la *penitencia* impuesta por el confesor) no puede ser cumplida *totalmente* por otra persona distinta del penitente mismo, ya que la *satisfacción* es uno de los tres actos *del penitente* que constituyen la materia próxima del sacramento, y es claro que nadie puede *completar* el sacramento recibido por otro [5]. En cambio, puede ofrecer por los demás, sin dificultad alguna, todas las satisfacciones o penitencias *extrasacramentales.*

Corolarios. 1.° Luego podemos *satisfacer* por todos los cristianos de la tierra que estén en gracia y por las almas del purgatorio, disminuyendo a los primeros la pena temporal debida por sus pecados y apresurando a las segundas la hora de su liberación [6].

2.° El que satisface por otro, no siempre satisface por sí mismo, porque puede ocurrir que las penalidades ofrecidas no alcancen a saldar los pecados de ambos. Pero como, al satisfacer por otros, obra a impulsos de una caridad exquisita, que es altamente *meritoria,* merece para sí algo más excelente que el perdón de la pena, a saber, el aumento de la gloria eterna [7].

227. 5. Necesidad. La satisfacción sacramental, en cuanto forma parte de la *materia próxima* constitutiva del sacramento, es necesaria para la validez y licitud del mismo. Vamos a precisar la doctrina en unas conclusiones.

Conclusión 1.ª En el sacramento de la penitencia es absolutamente necesaria la satisfacción en el propósito o deseo, de suerte que sin

[4] *Suppl.* 13,2.

[5] Cf. MERKELBACH, III n.546. C. Se desprende también de la doctrina del Código canónico al enseñar que la penitencia debe cumplirla el penitente *por sí mismo* (cf. cn.981).

[6] Cf. *Suppl.* 13,2; 72,2.

[7] Cf. *Suppl.* 13,2 ad 3. De donde se sigue que el llamado *acto heroico de caridad en favor de las almas del purgatorio,* en virtud del cual se les traspasa voluntariamente todo el fruto satisfactorio de las buenas obras realizadas durante la vida y todos los sufragios que se hayan de recibir después de la muerte, constituye también un excelente acto de caridad para consigo mismo; pues, a cambio de las penas temporales que se hayan de soportar en el purgatorio en satisfacción de los propios pecados, se tendrá un considerable aumento de gloria *para toda la eternidad.*

ella es inválido el sacramento; pero el cumplimiento efectivo de esa satisfacción es necesario tan sólo para la integridad del sacramento, no para su validez. (Doctrina cierta y común.)

La razón de lo primero es porque la satisfacción en el propósito o deseo es uno de los tres actos del penitente que constituyen esencialmente la ***materia próxima*** del sacramento, sin la cual es imposible el sacramento mismo (cf. D 914).

Lo segundo es evidente también. El incumplimiento voluntario de la penitencia o satisfacción sacramental constituye un pecado (grave o leve según fuera la penitencia), pero no invalida el sacramento ya recibido, puesto que las disposiciones *posteriores* del penitente no tienen efecto retroactivo sobre lo que ya pasó.

Conclusión 2.ª El confesor puede, y ordinariamente debe, imponer al penitente la correspondiente penitencia o satisfacción sacramental. (De fe divina, expresamente definida.)

1.º Que el confesor *puede* imponer al penitente una satisfacción sacramental, consta por la potestad de *atar* y desatar concedida por Cristo a su Iglesia y por la siguiente declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que las llaves han sido dadas a la Iglesia solamente para desatar y no también para atar, y que, por lo mismo, cuando los sacerdotes imponen penas a los que se confiesan, obran contra el fin de las llaves y contra la institución de Cristo, y que es falso que, quitada, en virtud de las llaves, la pena eterna, queda, las más de las veces, por pagar la pena temporal, sea anatema» (D 925).

2.º Que el confesor *debe* ordinariamente imponer al penitente alguna satisfacción sacramental, consta por el hecho de que el sacerdote debe administrar el sacramento como ministro de Dios y como juez y médico del penitente. Como ministro de Dios, ha de hacer cuanto esté de su parte para lograr la integridad del sacramento, una de cuyas partes la constituye precisamente la satisfacción sacramental (al menos *aceptada* por el penitente); como juez, debe imponer el castigo correspondiente y proporcional a la culpa cometida; como médico, finalmente, debe curar las heridas del enfermo y precaver las futuras.

Este *deber* del confesor lo inculca encarecidamente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Deben, pues, los sacerdotes del Señor, en cuanto su espíritu y prudencia se lo sugiera según la calidad de las culpas y la posibilidad de los penitentes, imponer convenientes y saludables penitencias, no sea que, cerrando los ojos a los pecados y obrando con demasiada indulgencia con los penitentes, se hagan partícipes de los pecados ajenos (cf. 1 Tim 5,22) al imponer ciertas ligerísimas obras por delitos gravísimos. Y tengan ante sus ojos que la satisfacción que impongan no sea sólo para guarda de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino también en castigo de los pecados pasados,

porque hasta los antiguos Padres creen y enseñan que las llaves de los sacerdotes no fueron concedidas sólo para desatar, sino también para atar» (D 905).

Advertencias. 1.ª La obligación que tiene el confesor de imponer al penitente alguna penitencia o satisfacción sacramental es, de suyo, *grave*, por la grave irreverencia que se hace al sacramento dejándole incompleto y el grave daño que causaría al penitente privándole de las ventajas de la satisfacción sacramental (mucho más eficaz que las extrasacramentales) y negándole el remedio oportuno para no recaer en el pecado (penitencias *medicinales*). Por lo mismo, pecaría *mortalmente* el confesor que, sin causa ni razón alguna, omitiera a sabiendas la imposición de la penitencia sacramental; y esto aunque se trate de pecados veniales o de mortales ya confesados, porque queda siempre en pie la irreverencia cometida contra la integridad del sacramento. Puede ocurrir, sin embargo, que sea *imposible* imponer la satisfacción (v.gr., a un moribundo destituido del uso de los sentidos), en cuyo caso el sacerdote puede y debe absolverle *sub conditione*. Pero, si el moribundo conserva todavía el uso de los sentidos, debe el confesor imponerle alguna penitencia, aunque sea levísima (v.gr., besar el crucifijo).

2.ª Como advierte el concilio de Trento y repite el Código canónico (cf. cn.981), las penitencias que imponga el confesor han de ser «proporcionadas a la clase y número de los pecados y a las condiciones del penitente». Guárdese mucho de imponer «penitencias ligerísimas por gravísimos delitos» (concilio de Trento), pero también de imponer penitencias excesivamente duras a penitentes que no estén preparados para ello (v.gr., recién convertidos, de poca formación religiosa, enfermos, etc.). No olvide que es mil veces preferible que el penitente tenga algo más de purgatorio por la blandura con que le trató el confesor que, atemorizado por el excesivo rigor, se aleje definitivamente de los sacramentos y se condene para toda la eternidad[8].

3.ª La penitencia sacramental ha de imponerse, de suyo, antes de impartir la absolución, ya que la *aceptación* de la misma por el penitente forma parte *esencial* de la materia próxima del sacramento, sobre la que recae la absolución. Así lo prescribe, además, el *Ritual*

[8] El Doctor Angélico advierte esto mismo en el siguiente texto:

«Parece bastante conveniente que el sacerdote no imponga al penitente la carga de una pesada satisfacción; porque así como un pequeño fuego se extingue fácilmente si se le impone una gran carga de leña, puede acontecer también que el pequeño afecto de contrición excitado recientemente en el penitente se extinga por el grave peso de la satisfacción, que lance al pecador a la desesperación» (*Quodl.* 3 q.13 a.28).

Sin embargo, es preciso mantenerse en un término medio prudente y equilibrado. Porque, si se abre demasiado la mano y por pecados muy graves se ponen penitencias insignificantes, lejos de hacer un bien al penitente, se le pone en peligro de recaer fácilmente en el pecado, porque pierde el miedo al mismo y no pone interés en evitar las ocasiones de cometerlo, fiado en la gran facilidad de alcanzar el perdón. Hay que proceder con gran prudencia para no perjudicar al penitente por exceso o por defecto de rigor.

Romano y ésa es la costumbre universal de la Iglesia. De todas formas, si se hubiera omitido inadvertidamente antes de la absolución, podría imponerse inmediatamente después (a petición del propio penitente, si el sacerdote sigue distraído), ya que subsiste todavía la unión moral entre la materia y la forma. Si, recibida ya la absolución, el penitente se acusa de un nuevo pecado *grave* que se le olvidó en la confesión, hay que darle de nuevo la absolución e imponerle una nueva penitencia, aunque sea ligera (v.gr., ampliando un poco la anterior).

228. 6. **Calidad.** Se puede imponer como penitencia o satisfacción sacramental cualquier obra buena que tenga algún valor penal. La razón es porque el pecador se permitió un placer contra la ley de Dios, y es justo que sufra una pena o castigo en compensación del mismo; luego las obras satisfactorias han de ser *penales*[9].

Santo Tomás las reduce a tres grupos: limosna, ayuno y oración[10]. Bajo la limosna se comprenden todas las obras de misericordia; bajo el ayuno, todas las de mortificación, y bajo la oración, todas las prácticas de piedad[11].

Para mayor abundamiento ténganse en cuenta las siguientes advertencias:

1.ª No se impongan penitencias desproporcionadas a la condición, estado, edad, sexo, disposiciones, etc., del penitente, puesto que no serían «saludables y convenientes», como manda el concilio de Trento (D 905) y repite el Código canónico (cn.981).

2.ª No se impongan a nadie, por ser odiosas e inconvenientes:

a) Las penitencias *perpetuas*, por muy ligeras que sean (v.gr., el rezo diario de una sola avemaría). Aconséjese, pero no se imponga como penitencia. No es conveniente tampoco que la penitencia haya de repetirse durante muchos días, por la facilidad de que se omita.

b) Las penitencias *públicas* (v.gr., andar descalzo en una procesión) o las que no puedan cumplirse sin que se trasluzca que se trata de penitencia sacramental.

c) Los ayunos a los niños, obreros, hijos de familia o personas que viven en comunidad, y llamarían la atención.

d) Las limosnas impuestas a gente pobre, mujeres casadas, etc.

e) Las penitencias *complicadas*, a base de muchas obras distintas, que pueden olvidarse fácilmente.

f) Las repugnantes y antihigiénicas (v.gr., hacer con la lengua una cruz en el suelo, etc.).

3.ª Pueden imponerse obras en favor de otros (v.gr., por la

[9] *Suppl.* 15,1.
[10] *Suppl.* 15,3.
[11] *Suppl.* 15,3 ad 5.

porque hasta los antiguos Padres creen y enseñan que las llaves de los sacerdotes no fueron concedidas sólo para desatar, sino también para atar» (D 905).

Advertencias. 1.ª La obligación que tiene el confesor de imponer al penitente alguna penitencia o satisfacción sacramental es, de suyo, *grave*, por la grave irreverencia que se hace al sacramento dejándole incompleto y el grave daño que causaría al penitente privándole de las ventajas de la satisfacción sacramental (mucho más eficaz que las extrasacramentales) y negándole el remedio oportuno para no recaer en el pecado (penitencias *medicinales)*. Por lo mismo, pecaría *mortalmente* el confesor que, sin causa ni razón alguna, omitiera a sabiendas la imposición de la penitencia sacramental; y esto aunque se trate de pecados veniales o de mortales ya confesados, porque queda siempre en pie la irreverencia cometida contra la integridad del sacramento. Puede ocurrir, sin embargo, que sea *imposible* imponer la satisfacción (v.gr., a un moribundo destituido del uso de los sentidos), en cuyo caso el sacerdote puede y debe absolverle *sub conditione*. Pero, si el moribundo conserva todavía el uso de los sentidos, debe el confesor imponerle alguna penitencia, aunque sea levísima (v.gr., besar el crucifijo).

2.ª Como advierte el concilio de Trento y repite el Código canónico (cf. cn.981), las penitencias que imponga el confesor han de ser «proporcionadas a la clase y número de los pecados y a las condiciones del penitente». Guárdese mucho de imponer «penitencias ligerísimas por gravísimos delitos» (concilio de Trento), pero también de imponer penitencias excesivamente duras a penitentes que no estén preparados para ello (v.gr., recién convertidos, de poca formación religiosa, enfermos, etc.). No olvide que es mil veces preferible que el penitente tenga algo más de purgatorio por la blandura con que le trató el confesor que, atemorizado por el excesivo rigor, se aleje definitivamente de los sacramentos y se condene para toda la eternidad[8].

3.ª La penitencia sacramental ha de imponerse, de suyo, antes de impartir la absolución, ya que la *aceptación* de la misma por el penitente forma parte *esencial* de la materia próxima del sacramento, sobre la que recae la absolución. Así lo prescribe, además, el *Ritual*

[8] El Doctor Angélico advierte esto mismo en el siguiente texto:

«Parece bastante conveniente que el sacerdote no imponga al penitente la carga de una pesada satisfacción; porque así como un pequeño fuego se extingue fácilmente si se le impone una gran carga de leña, puede acontecer también que el pequeño afecto de contrición excitado recientemente en el penitente se extinga por el grave peso de la satisfacción, que lance al pecador a la desesperación» *(Quodl.* 3 q.13 a.28).

Sin embargo, es preciso mantenerse en un término medio prudente y equilibrado. Porque, si se abre demasiado la mano y por pecados muy graves se ponen penitencias insignificantes, lejos de hacer un bien al penitente, se le pone en peligro de recaer fácilmente en el pecado, porque pierde el miedo al mismo y no pone interés en evitar las ocasiones de cometerlo, fiado en la gran facilidad de alcanzar el perdón. Hay que proceder con gran prudencia para no perjudicar al penitente por exceso o por defecto de rigor.

Romano y ésa es la costumbre universal de la Iglesia. De todas formas, si se hubiera omitido inadvertidamente antes de la absolución, podría imponerse inmediatamente después (a petición del propio penitente, si el sacerdote sigue distraído), ya que subsiste todavía la unión moral entre la materia y la forma. Si, recibida ya la absolución, el penitente se acusa de un nuevo pecado *grave* que se le olvidó en la confesión, hay que darle de nuevo la absolución e imponerle una nueva penitencia, aunque sea ligera (v.gr., ampliando un poco la anterior).

228. 6. **Calidad.** Se puede imponer como penitencia o satisfacción sacramental cualquier obra buena que tenga algún valor penal. La razón es porque el pecador se permitió un placer contra la ley de Dios, y es justo que sufra una pena o castigo en compensación del mismo; luego las obras satisfactorias han de ser *penales*[9].

Santo Tomás las reduce a tres grupos: limosna, ayuno y oración[10]. Bajo la limosna se comprenden todas las obras de misericordia; bajo el ayuno, todas las de mortificación, y bajo la oración, todas las prácticas de piedad[11].

Para mayor abundamiento ténganse en cuenta las siguientes advertencias:

1.ª NO SE IMPONGAN PENITENCIAS DESPROPORCIONADAS a la condición, estado, edad, sexo, disposiciones, etc., del penitente, puesto que no serían «saludables y convenientes», como manda el concilio de Trento (D 905) y repite el Código canónico (cn.981).

2.ª NO SE IMPONGAN A NADIE, POR SER ODIOSAS E INCONVENIENTES:

a) Las penitencias *perpetuas*, por muy ligeras que sean (v.gr., el rezo diario de una sola avemaría). Aconséjese, pero no se imponga como penitencia. No es conveniente tampoco que la penitencia haya de repetirse durante muchos días, por la facilidad de que se omita.

b) Las penitencias *públicas* (v.gr., andar descalzo en una procesión) o las que no puedan cumplirse sin que se trasluzca que se trata de penitencia sacramental.

c) Los ayunos a los niños, obreros, hijos de familia o personas que viven en comunidad, y llamarían la atención.

d) Las limosnas impuestas a gente pobre, mujeres casadas, etc.

e) Las penitencias *complicadas*, a base de muchas obras distintas, que pueden olvidarse fácilmente.

f) Las repugnantes y antihigiénicas (v.gr., hacer con la lengua una cruz en el suelo, etc.).

3.ª PUEDEN IMPONERSE OBRAS EN FAVOR DE OTROS (v.gr., por la

[9] *Suppl.* 15,1.
[10] *Suppl.* 15,3.
[11] *Suppl.* 15,3 ad 5.

conversión de los pecadores), en cuyo caso se aplica a los demás el valor *impetratorio* de esas obras, conservando el penitente su valor *satisfactorio*. Si se trata de sufragios en favor de las almas del *purgatorio,* reciben éstas únicamente la satisfacción que correspondería al penitente *ex opere operantis* (o sea, por su mayor fervor, devoción, etc.), pero no la que le pertenece *ex opere operato* (por el sacramento mismo), que es personal e intransferible [12].

229. 7. **Cantidad.** Ya hemos dicho que «el confesor debe imponer penitencias saludables y convenientes, proporcionadas a la clase y número de los pecados y a las condiciones del penitente» (cn.981). Pero para mayor precisión hay que tener en cuenta los siguientes principios:

1.º **La satisfacción ha de ser proporcionada:**

a) Como pena, a la gravedad y número de lo pecados. Será, pues, grave para pecados graves, y leve para faltas leves o para graves ya perdonadas anteriormente.

b) Como medicina, a la condición y fuerzas del penitente; teniendo en cuenta, por una parte, sus malos hábitos, las ocasiones de pecado en que se encuentra, ambiente en que vive, etc., y, por otra, sus fuerzas y disposiciones interiores. En general, se le han de imponer penitencias *contrarias* a sus vicios. Y así, p.ej., al soberbio debe imponérsele alguna humillación; al avaro, alguna limosna; al lujurioso, mortificaciones corporales; al iracundo, tratar benignamente a los que injurió; al goloso o beodo, mortificaciones en la comida o bebida; al envidioso, rezar por sus rivales; al perezoso, aumentar un poco su jornada de trabajo. Conviene, sin embargo, averiguar previamente si le será posible cumplir tal penitencia, ya que sería imprudente imponer, v.gr., un ayuno a quien no pudiera guardarlo sin llamar la atención de los demás.

2.º **La penitencia sacramental se considera:**

a) Grave, si coincide con una obra que la Iglesia impone bajo pecado grave (v.gr., una misa, un día de ayuno) o equivale a ella (v.gr., un rosario, las letanías de los santos, el oficio parvo de la Virgen, etc.).

b) Leve, si se trata de una breve oración (v.gr., un salmo, unos padrenuestros o avemarías, etc.), de una pequeña limosna (v.gr., cinco pesetas), de una pequeña mortificación (v.gr., privarse de una golosina), etc.

Una manera de facilitar al penitente el cumplimiento de un penitencia grave sería imponerle una ligera satisfacción (v.gr., el rezo de unos padrenuestros o avemarías) y, *además,* alguna obra importante

[12] Cf. Merkelbach, III n.552 *e);* Cappello, *De poenitentia* n.244,7.

ya obligatoria por otro capítulo (v.gr., la misa del domingo, el breviario para el sacerdote, etc.). Es perfectamente compatible el cumplimiento simultáneo de las dos cosas, porque, aunque esas obras sean ya obligatorias por otro capítulo, pueden ser elevadas, por el poder de las llaves, a la categoría de satisfacción sacramental. Sin embargo, no conviene imponer como satisfacción *única* esas obras ya obligatorias de suyo.

3.º **La penitencia sacramental puede disminuirse:**

a) POR ENFERMEDAD DEL PENITENTE. Hay penitencias que puede cumplir cómodamente una persona sana, pero que resultarían demasiado gravosas a un enfermo. Puede imponérsele una penitencia ligera y el ofrecimiento a Dios de los dolores o molestias de su enfermedad.

b) POR UNA GRANDE Y EXTRAORDINARIA CONTRICIÓN, que, de suyo, extingue la pena debida por los pecados más eficazmente que las obras satisfactorias realizadas con poco arrepentimiento. Pero, si el penitente, como suele ocurrir en estos casos, acepta muy gustoso una penitencia más grave, no se la debe disminuir, para no privarle de ese beneficio espiritual.

c) SI LAS OBRAS SATISFACTORIAS ESTÁN INDULGENCIADAS, porque en este caso la indulgencia suple el efecto de la satisfacción, que, por tanto, puede ser más suave.

d) SI EL CONFESOR SE OFRECE A CUMPLIR PARTE DE LA PENITENCIA IMPUESTA AL PENITENTE, porque, como ya hemos dicho, en virtud de la caridad y de la comunión de los santos, podemos satisfacer los unos por los otros. Pero no puede el confesor asumir sobre sí *toda* la penitencia sacramental del penitente, sino únicamente *parte* de ella; porque, como es sabido, la satisfacción es uno de los tres actos *del penitente* que constituyen la *materia próxima* del sacramento, y no puede faltar del todo sin hacer *inválido* el sacramento mismo.

230. 8. **Conmutación.** Con justa y razonable causa, la penitencia o satisfacción sacramental puede conmutarse por otra. Pero hay que tener en cuenta los siguientes principios:

1.º La conmutación no puede hacerla por su propio arbitrio el mismo penitente (ni siquiera aumentándola; v.gr., rezando el rosario entero en vez de una sola parte que le impuso el confesor), porque no está en su mano elevar al mérito o categoría de satisfacción *sacramental* las obras que añada por su cuenta. Estas obras añadidas pueden tener, desde luego, valor *satisfactorio* por los pecados cometidos *(ex opere operantis)*, pero no categoría o valor de satisfacción *sacramental (ex opere operato)*. Solamente el confesor puede darles este valor o categoría.

2.º *El confesor mismo* que impuso la penitencia puede, con justa

y razonable causa (v.gr., si le resulta al penitente muy difícil su cumplimiento), conmutársela por otra más fácil. La conmutación puede hacerla en el tribunal de la penitencia o fuera de él, sin necesidad de que el penitente repita su confesión anterior.

3.º Si se trata de *otro confesor* distinto del que impuso la penitencia, puede también, con justa y razonable causa, conmutarla por otra inferior, pero *únicamente* en el tribunal de la penitencia. La razón es porque el cambio de la penitencia es un acto *sacramental* que ha de ponerse judicialmente en virtud del poder de las llaves, y no puede ejercerse el juicio *sacramental* fuera de la confesión. Luego la conmutación debe ir unida a la nueva *absolución* del penitente, ya se le dé en el acto, ya posteriormente (v.gr., si con justa causa se le difiere por unos días).

Sobre si se requiere que se acuse el penitente al nuevo confesor de los pecados que ya declaró en la confesión anterior, discuten los autores. La sentencia que parece más justa y equilibrada es la que se conforma con un conocimiento *general y confuso* de aquellos pecados ya confesados, sin que sea preciso volverlos a declarar uno por uno, ya que no se trata de formar juicio *sacramental* sobre esos pecados, que ya fueron juzgados y absueltos por el primer confesor, sino únicamente de las dificultades que el penitente pueda experimentar en el cumplimiento de aquella penitencia [13].

4.º Se requiere siempre *justa causa* para conmutar la penitencia en otra *inferior*, porque la potestad recibida de Cristo no es para destruir, sino para edificar. Justa causa se estima la *necesidad* o notable *utilidad* espiritual del penitente (v.gr., por una penitencia más fácil, pero más oportuna para evitar el pecado), el excesivo rigor de la anterior, el peligro de quebrantarla, etc. De suyo, ha de ser el penitente el que pida la conmutación al confesor; pero, si el confesor advierte que el penitente no ha cumplido la penitencia anterior por la gran dificultad que razonablemente le ofrece, podría proponerle espontáneamente el cambio por otra penitencia más fácil.

231. 9. **Efectos.** Son muy importantes los efectos que produce en el alma del penitente la satisfacción sacramental en su doble aspecto vindicativo y medicinal. He aquí los principios fundamentales en torno a ellos:

1.º **En cuanto vindicativa, la satisfacción sacramental tiene eficacia por sí misma («ex opere operato») para suprimir total o parcialmente la pena temporal debida por los pecados.**

La razón es porque, como ya hemos dicho, la satisfacción es uno de los tres actos del penitente que constituyen la *materia próxima* del sacramento (*esencialmente* en su aceptación, *integralmente* en su cumplimiento), y, por lo mismo, recibe de él su eficacia intrínseca o *ex*

[13] Cf. MERKELBACH, III n.562,2; CAPPELLO, o.c., n.257,3.

opere operato, además del valor que la obra tenga en sí *ex opere operantis.* Por eso, cualquier obra realizada en cumplimiento de la penitencia sacramental es mucho más eficaz para expiar la pena del pecado —en igualdad de disposiciones— que si la realizara el penitente por su propio arbitrio [14].

Las penas temporales que permanecen después de perdonada la culpa pueden extinguirse por cinco capítulos distintos:

a) POR LA SATISFACCIÓN SACRAMENTAL, en la forma que acabamos de indicar. Su eficacia es doble: *ex opere operato* y *ex opere operantis.*

b) POR LAS OBRAS SATISFACTORIAS O PENALES que se imponga el penitente por su propia cuenta y arbitrio. Tienen eficacia tan sólo *ex opere operantis,* o sea, por el fervor y devoción con que las haga el penitente.

c) POR LAS PENAS Y TRABAJOS QUE DIOS NOS ENVÍE, si se sufren con paciencia en satisfacción de los pecados. Lo definió expresamente el concilio de Trento (D 923) y lo explica hermosamente Santo Tomás en la siguiente forma:

«La compensación que se debe por las ofensas pasadas puede realizarla el mismo que las cometió u otra persona distinta. Cuando las realiza otra persona (v.gr., azotando al culpable), tiene más razón de castigo que de satisfacción. De aquí se sigue que los castigos infligidos por Dios (penas, enfermedades, trabajos de la vida, etc.) se tornan satisfactorios si el paciente se los apropia de alguna manera, como cuando los acepta para purificación de sus pecados *soportándolos con paciencia.* Mas, si los rechaza con impaciencia, no los convierte en algo propio, y, por lo tanto, no tienen carácter de satisfacción, sino sólo de castigo» [15].

d) POR LA APLICACIÓN DE LOS MÉRITOS DE CRISTO, de la Virgen María y de los santos, a través de las indulgencias o del santo sacrificio de la misa.

e) POR LAS PENAS DEL PURGATORIO, si la muerte le sorprende al penitente antes de haber extinguido del todo la pena temporal debida por sus pecados.

2.º **En cuanto medicinal, la penitencia sacramental tiene particular eficacia para sanar los rastros y reliquias que dejaron en el alma los pecados pasados y precaver de los futuros.**

Quiere decir que, en igualdad de circunstancias, las obras satis-

[14] Cf. SANTO TOMÁS, *Quodl.* 3 a.28.

[15] *Suppl.* 15,2. Los paréntesis explicativos son nuestros. Es interesante la doctrina que añade en la solución a las dos primeras objeciones. Hela aquí:

«Aunque esos castigos no están totalmente en nuestro poder, lo están en cierto modo, en cuanto los soportamos pacientemente. *Haciendo de la necesidad virtud* pueden convertirse no sólo en meritorios, sino también en satisfactorios» (ad 1).

Según San Gregorio, «como un mismo fuego quema la paja y hace brillar el oro» así también unos mismos castigos purifican a los buenos y llenan de impaciencia a los malos. Y de esta manera, aunque los castigos sean comunes, la satisfacción sólo es propia de los buenos» (ad 2).

factorias impuestas por el confesor como medicina de los pecados pasados y para preservar de los futuros (v.gr., la huida de las ocasiones, frecuencia de sacramentos, obras de piedad, etc.) son, de suyo, más eficaces que si el penitente las realizara por su propia cuenta y razón en virtud de los *auxilios sobrenaturales* que redundan del sacramento mismo.

El concilio de Trento enumera algunas de las principales ventajas de la satisfacción sacramental en las siguientes palabras:

«Porque no hay duda que estas penas satisfactorias retraen en gran manera del pecado y sujetan como un freno y hacen a los penitentes más cautos y vigilantes para adelante; remedian también las reliquias de los pecados y quitan con las contrarias acciones de las virtudes los malos hábitos contraídos con el mal vivir... Añádase a esto que, al padecer en satisfacción de nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo (Rom 5,10; 1 Io 2,1ss) y *de quien viene toda nuestra suficiencia* (2 Cor 3,5); por donde tenemos también una prenda ciertísima de que, *si juntamente con El padecemos, juntamente también seremos glorificados* (Rom 8,17)» (D 904).

232. 10. **Cumplimiento.** He aquí los principios fundamentales en torno al cumplimiento de la penitencia sacramental por parte del penitente.

1.º **El penitente tiene obligación de aceptar y cumplir la penitencia que le haya impuesto razonablemente el confesor.**

Nótese la diferencia entre la *aceptación* y el *cumplimiento* de la penitencia.

a) LA ACEPTACIÓN de la penitencia obliga, probablemente, bajo pecado *grave,* aunque se trate de una penitencia leve por faltas veniales, ya que esa *aceptación* es uno de los tres actos del penitente que constituyen la *materia próxima* del sacramento, y se cometería grave irreverencia por la substracción voluntaria de una de sus partes esenciales, que determinaría la invalidez del sacramento. Si al penitente le parece demasiado dura la penitencia, puede suplicar al confesor que se la rebaje; pero, si éste no accede a ello, tiene obligación de aceptarla antes de ser absuelto o renunciar a la absolución para recibirla de otro confesor más benigno.

b) EL CUMPLIMIENTO de la penitencia, como ya dijimos, es una parte *integral* del sacramento, pero no *esencial.* Por lo mismo, su incumplimiento, aun voluntario, no hace inválida la absolución recibida, aunque constituye siempre un pecado, grave o leve según los casos. Es pecado grave el incumplimiento voluntario de una penitencia grave, y leve el de una penitencia leve.

La penitencia impuesta por el confesor se presume que es razonable mientras no se demuestre lo contrario. En caso de manifiesta exageración por parte del confesor, el penitente —como ya hemos dicho— puede rogarle que se la rebaje o renunciar a la absolución.

2.º La penitencia tiene que cumplirla personalmente el penitente en la forma determinada por el confesor.

Ha de cumplirla *personalmente* el penitente por la razón, varias veces indicada, de que el cumplimiento constituye una parte *integral* de la materia próxima del sacramento formada por los actos del penitente. Alejandro VII condenó una proposición que enseñaba lo contrario (D 1115). Sin embargo, *el confesor* podría autorizar al penitente el cumplimiento de *parte* de la penitencia por otra tercera persona (v.gr., rogándole a esa tercera persona que diera una limosna a los pobres) o cumpliéndola parcialmente el confesor mismo.

En cuanto a la forma de cumplirla, tiene que atenerse a lo dispuesto por el confesor. Y así:

a) En cuanto al tiempo, ha de ser el que determine el confesor (v.gr., oír misa tal día o comulgar en tal fiesta). Si señala alguna penitencia que ha de cumplirse, v.gr., ocho días seguidos, habría que completar el número si se omitiera por olvido algún día. Si no señala tiempo alguno, la penitencia ha de cumplirse cuanto antes, sobre todo si hay peligro de olvido u omisión si se retrasa mucho tiempo. No es preciso, sin embargo, cumplir la penitencia sacramental antes de recibir la absolución —como afirmaron Pedro de Osuna, los jansenistas y otros herejes condenados por la Iglesia (cf. D 728 1306-1308)—, ni tampoco antes de la comunión (D 1312), ni siquiera antes de volverse a confesar, aunque es muy conveniente hacerlo así con el fin de que no se vayan acumulando penitencias atrasadas. Retrasar por mucho tiempo y sin causa justificada una penitencia *grave,* con peligro de olvido o de omisión, sería pecado grave.

b) En cuanto al modo y a las circunstancias (v.gr., rezar tales oraciones de rodillas, o con los brazos en cruz, o ante tal altar, etc.), hay que atenerse también a lo que disponga el confesor. Sería pecado *venial* omitir o *cambiar* alguna circunstancia leve o de poca importancia, pero podría ser mortal la omisión o cambio injustificado de una circunstancia grave. En la práctica no conviene que el confesor imponga penitencias acompañadas de circunstancias graves.

El penitente puede cumplir su penitencia sacramental al mismo tiempo que cumple otro precepto distinto y compatible con aquélla (v.gr., puede rezar el rosario impuesto por penitencia mientras oye misa en día festivo). Pero no podría refundir en un mismo acto dos obligaciones distintas que recaen sobre un mismo objeto (v.gr., cumplir en un mismo día el ayuno obligatorio por la ley de la Iglesia y el impuesto por el confesor como penitencia sacramental). Por lo mismo, si el confesor impone como penitencia oír una misa, se entiende que ha de ser distinta de la obligatoria del día festivo, a no ser que advierta expresamente lo contrario.

Cumple su penitencia el que, al tiempo de ejecutarla, no se acuerda de hacer intención de cumplirla, con tal que la tuviera de antemano (v. gr., al aceptarla en el momento de la confesión) y no

la haya retractado después ni haya aplicado aquella obra a otra intención distinta.

3.º **Para que el cumplimiento de la penitencia sea fructífero o verdaderamente satisfactorio es preciso que se haga en estado de gracia; pero no se requiere para satisfacer la obligación de cumplirla.**

La razón de lo primero es clarísima: sin la gracia santificante, ninguna obra tiene valor meritorio ni satisfactorio, puesto que la gracia es precisamente la raíz del mérito y de la satisfacción. Los que están en pecado mortal no merecen absolutamente nada por las buenas obras que practiquen (v.gr., por las limosnas que den a los pobres) ni se les descuenta en nada la pena *eterna* de la que son reos.

Sin embargo, la obligación de cumplir la penitencia queda satisfecha aunque el penitente esté en pecado mortal al tiempo de cumplirla. Y así, v.gr., si el confesor impuso como penitencia rezar tales oraciones u oír misa en tal día, cumple el penitente si ejecuta lo mandado aunque esté de nuevo en pecado mortal. Si bien, como hemos dicho, ese cumplimiento no tiene ningún valor satisfactorio de la pena debida por los pecados [16]. Ni lo adquieren tampoco al recuperar el estado de gracia, ya que las obras *muertas* no pueden vivificarse, a diferencia de las obras realizadas en estado de gracia y *mortificadas* después por el pecado; éstas sí reviven al recuperar el estado de gracia [17].

4.º **En determinadas circunstancias puede cesar la obligación de cumplir la penitencia.**

Las principales son:

a) Cuando se hace física o moralmente imposible su cumplimiento. En estos casos es conveniente, si se puede, pedir, al mismo o a otro confesor, la conmutación por otra penitencia posible.

b) Cuando se obtiene legítimamente la conmutación por otra penitencia.

c) Cuando se le ha olvidado por completo al penitente (aunque haya sido por negligencia culpable) y no sea fácil acudir al confesor para preguntárselo de nuevo. No es obligatorio repetir la confesión de los pecados que ya fueron debidamente confesados y absueltos. Pero sería conveniente pedir al confesor una nueva penitencia en sustitución de la anteriormente olvidada o, al menos, imponerse voluntariamente alguna mortificación para suplir de algún modo la penitencia olvidada [18].

[16] Cf. *Suppl.* 14,1-2; San Alfonso, l.6 n.522. Algunos teólogos afirman que peca venialmente el que cumple la penitencia en pecado mortal, porque pone óbice al efecto parcial del sacramento, lo que no puede hacerse sin alguna culpa (cf. San Alfonso, n.523).

[17] Cf. III,89,5 y 6; *Suppl.* 14,3 y 4.

[18] Cf. Merkelbach, III n.561; Cappello, n.253.

CAPITULO III

Efectos del sacramento de la penitencia

233. Vamos a examinar ahora los *efectos* que produce en el alma del pecador el sacramento de la penitencia bien recibido. En realidad se reducen a uno solo: la sanación reparadora de los pecados actuales cometidos después del bautismo. Pero este efecto global tiene varios aspectos parciales, que conviene examinar con detalle y en particular. He aquí en cuadro esquemático esos aspectos parciales, que examinaremos a continuación uno por uno:

EFECTOS DE LA PENITENCIA

- Negativos
  - *a)* Remisión del pecado mortal con su pena eterna.
  - *b)* Remisión de los pecados veniales.
  - *c)* Remisión total o parcial de la pena temporal.
- Positivos
  - *a)* Infusión de la gracia santificante.
  - *b)* Reviviscencia de los méritos mortificados.
  - *c)* Especiales auxilios para no recaer en el pecado.

A la producción de estos efectos admirables concurren juntamente la virtud de la penitencia y el sacramento del mismo nombre, pero de suerte que, hablando en absoluto, es más importante y necesario el papel de la virtud que el del mismo sacramento. Sin la recepción *real* del sacramento de la penitencia es posible la justificación del pecador (aunque no sin su deseo, al menos *implícito* en el acto de contrición o de perfecta caridad); pero sin el acto de la virtud de la penitencia, o sea, sin el arrepentimiento de los pecados, es imposible la justificación de un pecador adulto[1].

Vamos, pues, a examinar en dos artículos los puntos enunciados en el esquema anterior.

[1] Lo cual no es obstáculo para que, *en el sacramento de la penitencia*, la parte principal del perdón corresponda a la absolución del sacerdote, que constituye la *forma* sacramental (cf. D 896), y la parte secundaria (aunque esencial e indispensable), a los actos del penitente procedentes de la virtud de la penitencia, que constituyen la *materia próxima* del sacramento (cf. III,86,6).

ARTICULO I

Efectos negativos

Como acabamos de decir, son tres: remisión del pecado mortal con su pena eterna, remisión del pecado venial y remisión total o parcial de la pena temporal debida por los pecados.

A) Remisión del pecado mortal con su pena eterna

234. Expondremos la doctrina católica en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª La penitencia borra al penitente debidamente dispuesta todos los pecados mortales cometidos después del bautismo. (De fe divina, expresamente definida.)

Lo negaron los protestantes al enseñar que en el sacramento de la penitencia los pecados quedan *cubiertos,* pero no desaparecen. Dios ya no los tiene en cuenta, pero los pecados subsisten en el alma.

Contra esta doctrina herética, he aquí las pruebas de la doctrina católica recogida en la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El perdón de los pecados al pecador arrepentido consta ya en multitud de pasajes del Antiguo Testamento:

«Si el malvado se retrae de su maldad y guarda todos mis mandamientos y hace lo que es recto y justo, vivirá y no morirá. Todos los pecados que cometió no le serán recordados» (Ez 18,21-22).

«Aunque vuestros pecados fuesen como la grana, quedarían blancos como la nieve. Aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana blanca» (Is 1,18).

En cuanto al sacramento de la penitencia, lo dijo expresamente el mismo Cristo al conferir a los apóstoles y legítimos sucesores el poder de las llaves.

«A los que perdonareis los pecados les serán perdonados y a los que se los retuviereis les serán retenidos» (Io 20,23).

«Cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18,18).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó constantemente a todo lo largo de la historia (cf. D 167 424 430 464 671 699 840 894 896 1057 etc.) y lo definió expresamente en el concilio de Trento contra los protestantes:

«Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia católica no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo, Señor

nuestro, *para reconciliar con Dios mismo a los fieles cuantas veces caen en pecado después del bautismo*, sea anatema» (D 911).

c) La razón teológica. Escuchemos a Santo Tomás en un texto admirable:

«Por dos motivos puede suceder que la penitencia no borre algún pecado: porque uno no pueda arrepentirse de él o porque la penitencia no lo pueda borrar.

En el primer caso están los demonios y los hombres condenados, cuyas culpas no pueden ser borradas, porque tienen su afecto obstinado en el mal, de tal manera que ya no les puede disgustar el pecado en cuanto a la culpa, sino sólo en cuanto a la pena que sufren. Hacen una cierta penitencia, pero sin valor alguno, según aquellas palabras del libro de la Sabiduría: *Haciendo penitencia y gimiendo por la angustia de su espíritu* (Sap 5,3). Su penitencia no es con esperanza de perdón, sino con desesperación. Mas una tal situación no puede afectar a ningún hombre viador, puesto que su libre albedrío puede inclinarse todavía al bien y al mal. Por lo cual es erróneo decir que exista en esta vida algún pecado del cual no pueda uno arrepentirse. En primer lugar, porque de esta manera se negaría el libre albedrío. Y en segundo, porque se rebajaría la virtud de la gracia, que es capaz de mover a penitencia el corazón de cualquier pecador, según consta por aquellas palabras de los Proverbios: *El corazón del rey está en las manos del Señor, y El lo mueve como le place* (Prov 21,1).

También es erróneo afirmar que un pecado no pueda, de suyo, ser perdonado mediante una verdadera penitencia. Esto sería contrario, primeramente, a la misericordia de Dios, de quien Joel dice que *es benigno, misericordioso, grande en misericordia y superior a toda malicia.* Dios sería, en cierto modo, vencido por el hombre si éste quisiera que fuese borrado un pecado y Dios no. Y en segundo lugar, porque rebajaría la eficacia de la pasión de Cristo, en cuya virtud obra la penitencia, como también los demás sacramentos, según escribió San Juan: *El es la propiciación por nuestros pecados; y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo* (1 Io 2,2).

Por tanto, debe decirse absolutamente que todos los pecados pueden borrarse en esta vida mediante la penitencia»[1].

Conclusión 2.ª La penitencia borra todos los pecados mortales a la vez, ya que es imposible el perdón de alguno de ellos sin los otros. (Doctrina cierta y común.)

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina.

«Es imposible que mediante la penitencia sea perdonado un pecado *mortal* sin los demás. Primeramente, porque el pecado es perdonado, en cuanto que es borrada la ofensa de Dios en virtud de la gracia; y por eso ya dijimos que ningún pecado puede perdonarse

[1] III,86,1. Es muy interesante la solución a las objeciones.

sin la gracia. Y como todo pecado mortal es contrario a la gracia y la excluye, es imposible que se perdone un pecado permaneciendo otros.

En segundo lugar, porque, según ya demostramos, el pecado mortal no puede ser perdonado sin una verdadera penitencia, la cual implica esencialmente renunciar al pecado en cuanto ofensa de Dios, que es nota común a todos los pecados mortales. Mas donde existe la misma causa, existe también el mismo efecto. Por lo tanto, no puede darse un verdadero penitente que se arrepienta de un pecado y no de otro. Si, pues, le disgusta algún pecado por ir contra Dios, a quien ama sobre todas las cosas —lo cual es esencial a toda penitencia verdadera—, síguese que está arrepentido de todos. De donde también se sigue que no puede ser perdonado un pecado sin que se perdonen todos a un tiempo.

En tercer lugar, porque esto sería contrario a la perfección de la misericordia de Dios, *cuyas obras son perfectas* (Deut 32,4). Por lo cual, de quien se compadece, compadécese totalmente. Y esto mismo es lo que dice San Agustín: «Es casi un pecado de infidelidad esperar la mitad del perdón de quien es justo y la misma justicia»[2].

Corolarios. 1.º El pecado mortal es absolutamente incompatible con la gracia santificante, porque el pecado mortal excluye la gracia, y la gracia excluye el pecado mortal.

2.º El pecado mortal no se perdona en el sacramento de la penitencia por pura *condonación extrínseca,* sin que el hombre se inmute intrínsecamente por la detestación de la ofensa inferida a Dios. Ahora bien: el que retiene algún pecado mortal no se muda intrínsecamente ni detesta la ofensa inferida a Dios. De donde se sigue que no es posible, ni siquiera a la omnipotencia absoluta de Dios, que se le perdone a uno un pecado mortal sin que se le perdonen todos a la vez[3].

Conclusión 3.ª Los pecados mortales pueden perdonarse sin los veniales, pero no al revés. (Doctrina cierta y común.)

La razón de lo primero es porque los pecados veniales son compatibles con la gracia santificante, y puede ocurrir que el pecador se arrepienta de los mortales y no de los veniales; en cuyo caso recibe el perdón de los mortales y no de los veniales, ya que sin el previo arrepentimiento no es posible el perdón de ninguna clase de pecados[4].

[2] III,86,3.

[3] Cf. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* IV n.557.

[4] De esta doctrina se desprende una consecuencia muy curiosa e interesante, a saber: que el que se arrepiente de sus pecados con sólo dolor de atrición, o sea, por haber perdido los derechos al cielo y haber merecido el infierno, recibirá en el sacramento de la penitencia el perdón de sus pecados mortales, pero no el de los veniales, ya que esa clase de arrepentimiento no puede recaer sobre los pecados veniales —que no producen aquellos efectos—, y sin previo arrepentimiento no puede haber perdón para *ningún* pe-

Pero es imposible, por el contrario, que los pecados veniales se perdonen sin los mortales; porque el que tiene algún pecado mortal está destituido de la gracia santificante, y sin ella no es posible el perdón de ningún pecado mortal ni venial[5].

Conclusión 4.ª Con los pecados mortales se perdona siempre y necesariamente la pena eterna por ellos debida. (De fe divina, indirectamente definida.)

Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Dice el apóstol San Pablo que *no hay ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús* (Rom 8,1), o sea, para los que poseen la gracia santificante.

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es doctrina constante de la Iglesia, que fue definida indirectamente por el concilio de Trento en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que, después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y *se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido* que no queda reato alguno de pena *temporal* que haya de pagarse, o en este mundo o en el otro, en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema» (D 840).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. El argumento es muy sencillo. El pecado mortal no se perdona sin la infusión de la *gracia santificante,* que hace a quien la posee hijo de Dios y heredero de la gloria. Luego, juntamente con la culpa, se le perdona siempre, necesariamente, el reato de pena *eterna.*

Conclusión 5.ª Pero no siempre se perdona toda la pena temporal juntamente con la eterna. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Dios es infinitamente justo, y no puede castigar a quien no lo merezca. Ahora bien: en la Sagrada Escritura consta claramente que a veces castiga con penas y desgracias temporales incluso a los justos y amigos suyos (v.gr., Moisés, David, Job, etc.). Luego es evidente que aun el justo puede tener algún reato o deuda de pena temporal.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó siempre así y lo

cado, por muy venial que sea. Otra cosa sería si se arrepintiese de *todos* sus pecados en cuanto *ofensas de Dios,* porque esta razón afecta a toda clase de pecados, mortales o veniales.

[5] Cf. 87,4. Al responder a la objeción de que para la remisión del pecado venial no se requiere la infusión de gracia, como la exige el pecado mortal, contesta Santo Tomás con estas palabras, que redondean la doctrina: «Aunque la remisión del pecado venial no requiera una nueva infusión habitual de gracia, requiere, no obstante, una *actualización* de la ya poseída, que no es posible en estado de pecado mortal» (ad 2).

definió *indirectamente* el concilio de Trento en el canon que hemos citado en la conclusión anterior, y de una manera *directa* en los siguientes:

«Si alguno dijere que *toda* la pena se remite *siempre* por parte de Dios juntamente con la culpa y que la satisfacción de los penitentes no es otra que la fe, por la que aprehenden que Cristo satisfizo por ellos, sea anatema» (D 922).

«Si alguno dijere que... es una ficción o engaño que, quitada, en virtud de las llaves, la pena eterna, queda, las más de las veces, por pagar la pena temporal, sea anatema» (D 925).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La explicación la da Santo Tomás en la siguiente forma:

«Como ya dijimos, en todo pecado mortal hay que distinguir dos cosas: la aversión a Dios y la conversión desordenada a las criaturas. Por la aversión a Dios, el pecado mortal causa reato de pena eterna, porque quien pecó contra el bien eterno debe ser castigado eternamente. Por la conversión desordenada a las criaturas, el pecado mortal merece algún reato de pena, puesto que del desorden de la culpa no se vuelve al orden de la justicia sino mediante la pena. Es justo, pues, que quien concedió a su voluntad más de lo debido, sufra algo contra ella, con lo cual se logrará la justa igualdad. Por eso se lee en el Apocalipsis: *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo* (Apoc 18,7). Mas como la conversión a las criaturas es limitada, el pecado mortal no merece pena eterna por este capítulo. Por lo cual, si existe una conversión desordenada a las criaturas sin aversión a Dios, como sucede en los pecados veniales, este pecado no merece ninguna pena eterna, sino sólo temporal.

Así, pues, cuando se perdona la culpa mortal mediante la gracia, desaparece la aversión del alma a Dios, a quien por la gracia se une. Desaparece también, como consecuencia, el reato de pena eterna, pero puede quedar algún reato de pena temporal»[6].

En la solución a las objeciones completa y redondea la doctrina. He aquí las principales razones:

1.ª Al destruirse lo *formal* del pecado —que es la aversión a Dios—, no siempre se destruye lo *material* del mismo, que es la conversión desordenada a las criaturas, a la que corresponde una pena temporal (ad 1).

2.ª Ambos efectos (o sea, el perdón de la culpa y de la pena temporal) son producto de la gracia. Pero el primero depende de la gracia sola (gracia operante), mientras que el segundo depende de la gracia y del libre albedrío (gracia cooperante). Por eso no siempre se consigue totalmente, sino que depende de las disposiciones del penitente (ad 2).

3.ª Por la diferencia entre el bautismo y la penitencia. El primero nos aplica *totalmente* el mérito de la pasión de Cristo, y por eso borra por completo la culpa y la pena. Pero el segundo nos aplica la

[6] III,86,4.

virtud de la pasión de Cristo según la medida de los propios actos, que son la *materia* de la penitencia; luego su efecto, en cuanto a las penas, será mayor o menor según las disposiciones del penitente (ad 3).

Puede añadirse todavía que el sacramento de la penitencia se ordena únicamente a la restauración de la gracia (justificación del pecador), que es compatible con algún reato de pena temporal. De lo contrario tendría razón de ser el purgatorio, cuya existencia es de fe.

Conclusión 6.ª El sacramento de la penitencia no siempre quita por completo las reliquias del pecado, aunque siempre las disminuye y debilita. (Doctrina cierta y común.)

Se entiende por *reliquias* de los pecados los malos hábitos *naturales* contraídos con la repetición de los actos pecaminosos (v.gr., la inclinación a la embriaguez o a la lujuria). Estos hábitos naturales adquiridos por la repetición de actos no se quitan, de ordinario, sino con la repetición de actos contrarios. El sacramento de la penitencia, al infundir la gracia y las virtudes *infusas,* contribuye eficazmente a eliminar aquellas reliquias naturales del pecado, disminuyéndolas y debilitándolas; pero, a no ser por una intervención extraordinaria de Dios, no siempre las quita o suprime de una vez. Así se explica que la práctica de la virtud les resulte más difícil a los que se entregaron anteriormente a toda clase de excesos que a los que han llevado siempre una vida honesta y ordenada [7].

Conclusión 7.ª Los pecados perdonados por la penitencia no vuelven jamás aunque el pecador recaiga nuevamente en el pecado. (Doctrina cierta y común.)

Santo Tomás dedica una cuestión entera, dividida en cuatro artículos, a explicar esta doctrina (III,88). Las razones fundamentales son las siguientes:

«El apóstol San Pablo dice que *los dones y la vocación de Dios son irrevocables* (Rom 11,29). Ahora bien: los pecados del penitente son perdonados por un don de Dios. Luego los pecados ya perdonados no retornan por un pecado posterior, pues esto supondría que Dios se arrepiente del perdón ya concedido» (a.1 *sed contra).*

«La gracia *quita totalmente* la mancha de la culpa y el reato de la pena eterna, cubre los actos pecaminosos pasados para que Dios no prive por ellos al hombre de la gracia ni lo mire como reo de la pena eterna. *Lo hecho una vez por la gracia permanece eternamente»* (a.1 ad 4).

«Sin embargo, en cierto sentido impropio, se puede hablar del retorno de los pecados perdonados, en cuanto que el pecado siguiente hace al hombre reo del infierno lo mismo que los anteriores y en cuanto que, por la ingratitud que supone la recaída en el peca-

[7] III,86,5 et ad 1.2 et 3.

do después de haber sido misericordiosamente perdonado por Dios, el pecado posterior encierra, en cierto modo, la malicia de los pecados anteriores. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás:

«Ocurre, sin embargo, que el pecado posterior a la penitencia contiene virtualmente el reato al anterior, porque quien reincide parece, por el hecho mismo, pecar más gravemente que cuando pecó la primera vez. Esto es lo que se dice en la epístola a los Romanos: *Conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira* (Rom 2,5) por el solo hecho de *despreciar la bondad de Dios, que te atrae a penitencia* (ibid., v.4). El desprecio de la bondad de Dios por la recaída en el pecado es tanto mayor cuanto el beneficio de perdonar el pecado supera al de soportar al pecador. Así, pues, por el pecado subsiguiente a la penitencia reaparece, en cierto modo, el reato de los ya perdonados, no en cuanto efecto de éstos, sino en cuanto efecto del último cometido, que se agrava por la circunstancia de haber precedido los otros. No hay, pues, un retorno estricto de los pecados perdonados; reaparecen en un sentido impropio, es decir, en cuanto que están contenidos virtualmente en el pecado siguiente» (a.1).

B) Remisión de los pecados veniales

235. Vamos a proceder por conclusiones:

Conclusión 1.ª El pecado venial no puede perdonarse sin previo arrepentimiento, al menos virtual. (Doctrina cierta y común.)

La razón de la necesidad del arrepentimiento es clarísima. Ningún pecado, por muy venial que sea, puede ser perdonado mientras la voluntad del hombre esté adherida a él, porque, mientras permanece la causa, permanece el efecto. Ahora bien: la voluntad del hombre permanece adherida al pecado cometido hasta que se aparta de él por un acto de displicencia o arrepentimiento. Luego sin previo arrepentimiento es imposible el perdón de cualquier pecado, mortal o venial.

Basta, sin embargo, el arrepentimiento *virtual*, que se da, por ejemplo, cuando uno de tal manera pone su afecto en Dios y en las cosas divinas, que le disgustaría cuanto le entibiase este afecto y se dolería de haberlo cometido si pensara actualmente en ello[8].

Corolarios. 1.º No basta el arrepentimiento meramente *habitual*, que tiene todo aquel que posee el hábito de la caridad o de la virtud de la penitencia (o sea, todos los que están en gracia de Dios), porque, de lo contrario, el pecado venial sería imposible en estos tales, lo que es completamente falso.

2.º No basta tampoco el arrepentimiento de los pecados morta-

[8] Cf. III,87,1.

les, a no ser que se extienda también a los veniales, porque ***ningún*** pecado puede perdonarse sin previo arrepentimiento del mismo (al menos de una manera global y en conjunto).

3.º El pecado venial es un enfriamiento del fervor de la caridad. Luego el fervor de la caridad implica siempre una detestación virtual de los pecados veniales (88,1 ad 3).

4.º Por un arrepentimiento universal que se extienda, al menos virtualmente, a todos los pecados veniales, se perdonan todos a la vez; pero, si el arrepentimiento recae únicamente sobre algunos y no sobre todos, se perdonan únicamente aquellos a que se extienda el dolor, y no los demás.

5.º Un pecado venial puede perdonarse sin que se perdonen los otros, si solamente sobre el primero ha recaído el dolor.

Conclusión 2.ª El pecado venial puede perdonarse sin nueva infusión de gracia santificante; pero en toda nueva infusión de gracia se perdonan los pecados veniales. (Doctrina cierta y común.)

He aquí la explicación de Santo Tomás:

«Cada cosa es destruida por su contraria. Mas el pecado venial no es contrario a la gracia habitual ni a la caridad; sólo dificulta su acto, por cuanto el hombre se adhiere excesivamente a las criaturas, aunque sin oponerse a Dios, como ya dijimos. Por lo cual, para borrar este pecado no es necesaria la infusión de gracia habitual; basta un movimiento de la gracia o de la caridad para su remisión.

Pero como a quienes poseen el uso de su libertad —los únicos capaces de pecados veniales— no se les infunde la gracia sin un movimiento actual del libre albedrío a Dios y en contra del pecado, síguese que en toda nueva infusión de gracia se perdonan los pecados veniales» [9].

Es muy interesante la solución a la objeciones. En la primera advierte el Doctor Angélico que la remisión de los pecados veniales es efecto de la gracia; pero no por una nueva infusión de la misma, sino por un nuevo acto que la gracia ya existente produce (ad 1).

En la segunda dice que, como ya hemos visto en la primera conclusión, el pecado venial nunca se perdona sin algún acto implícito o explícito de la virtud de la penitencia. Sin embargo, como ya vimos también, el pecado venial puede perdonarse sin el sacramento de la penitencia, constituido formalmente por la absolución del sacerdote; por eso no se sigue que para el perdón de un pecado venial sea necesaria una nueva infusión de gracia, la cual tiene lugar en todo sacramento, pero no en todo acto de virtud (ad 2).

En la tercera dice que para la destrucción del pecado mortal es necesaria una nueva infusión de gracia, puesto que el alma quedó privada de ella por el pecado; pero para el perdón del venial basta un acto de la gracia que ya se posee, mediante el cual se corrija la afición desordenada a las cosas temporales (ad 3).

[9] III,87,2.

Conclusión 3.ª El pecado venial puede perdonarse «ex opere operato» por los sacramentos, y «ex opere operantis» por los sacramentos y por la contrición del pecador. (Doctrina cierta y común.)

Vamos a explicar un poco cada una de las tres partes[10]:

1.ª Los sacramentos de la Nueva Ley contienen y dan la gracia *ex opere operato* a todos los que los reciben con las debidas disposiciones. Pero como toda infusión de gracia borra los pecados veniales (como hemos visto en la conclusión anterior), síguese que todos los sacramentos de la Nueva Ley borran los pecados veniales, especialmente el sacramento de la penitencia, que se ordena directamente al perdón de los pecados actuales.

2.ª Por los *sacramentales* (cf. n.39), recibidos dignamente y con devoción, se perdonan también los pecados veniales, en cuanto suscitan un movimiento de reverencia hacia Dios y de detestación virtual del pecado. Este perdón se produce *ex opere operantis Ecclesiae,* o sea, de manera más eficaz que por los actos del penitente sin el uso de los sacramentales, aunque en grados muy diversos según el fervor o devoción del que los recibe.

3.ª El arrepentimiento o contrición del pecador perdona también *ex opere operantis* sus pecados veniales, como ya hemos dicho, en cuanto que supone la detestación de los mismos y la rectificación de la voluntad adherida al pecado.

Conclusión 4.ª Los pecados veniales de los que el hombre no se haya arrepentido en esta vida se le perdonan en la otra por un acto de perfecto amor a Dios, que se opone directamente a ellos. (Doctrina más probable.)

El caso puede ocurrir, v.gr., en un justo que está en gracia de Dios y muere sin haberse arrepentido de sus pecados veniales. Es evidente que con ello no puede ir al cielo, porque nada manchado puede entrar allí. Tampoco al infierno, porque no tiene pecados mortales. El purgatorio no tiene fuerza para perdonar la *culpa,* sino sólo para pagar la pena. ¿Dónde y cuándo se le perdonan, pues, los pecados veniales en cuanto a la *culpa?*

Santo Tomás, y con él la casi totalidad de los teólogos, enseña que se le perdonan en la otra vida por un acto de ferviente amor de Dios que realiza inmediatamente después de la muerte. Pero como en la otra vida ya no se puede merecer, ese acto no tiene ningún valor meritorio, sino que se limita a quitar el impedimento de la culpa venial[11].

[10] Cf. III,87,3.

[11] Cf. SANTO TOMÁS, *De malo* q.7 a.11.

C) Remisión total o parcial de la pena temporal

236. Ya hemos visto en las conclusiones anteriores que la pena *eterna* debida por los pecados mortales se le perdona *íntegramente* al pecador en el momento en que recibe la gracia de la justificación. En cuanto a la pena *temporal* debida por los pecados veniales o por los mortales ya perdonados, no siempre se quita del todo al recibir la absolución —como ya hemos visto también—, pero siempre se disminuye, más o menos según las disposiciones del penitente. Estas disposiciones podrían ser tan perfectas (v.gr., una contrición intensísima) que le borraran íntegramente el reato de pena temporal; pero, de ordinario —«las más de las veces», dice el concilio de Trento—, no ocurre así. Queda un remanente de pena temporal, que el penitente habrá de pagar en este mundo o en el purgatorio.

Hay que establecer, por lo tanto, la siguiente

Conclusión. La penitencia, juntamente con la culpa, remite siempre, al menos en parte, la pena temporal debida por los pecados veniales o por los mortales ya perdonados. (De fe divina, expresamente definida.)

Consta por las declaraciones dogmáticas del concilio de Trento que hemos recogido más arriba, y en las que se *define* que no siempre se remite *toda* la pena juntamente con la culpa (D 922), sino que *las más de las veces* queda un remanente de pena temporal (D 925), que *puede satisfacerse* por los castigos que Dios nos envía, o que nos imponemos voluntariamente, o que nos impone el confesor (D 923).

Escuchemos a Santo Tomás dando la explicación teológica de este hecho:

«El efecto del poder de las llaves, ejercido sobre quien previamente hizo un acto de contrición, hemos de entenderlo a la manera del efecto del bautismo administrado a quien ya está en gracia. Quien por la fe y la contrición, anteriores al bautismo, consigue la gracia del perdón de los pecados en cuanto a la culpa, cuando luego recibe realmente el bautismo, alcanza aumento de gracia y queda absuelto totalmente del reato de la pena, porque se hace partícipe de la pasión de Cristo. Lo mismo ocurre en quien por la contrición consiguió el perdón de los pecados tocante a la *culpa*, y, por consiguiente, en cuanto al reato de *pena eterna*, que se perdona juntamente con la culpa en virtud de las llaves, que reciben eficacia de la pasión de Cristo; cuando recibe la absolución, consigue aumento de gracia y el perdón de la *pena temporal*, cuyo reato permanece aun después de la remisión de la culpa.

Sin embargo, no es total el perdón de la pena, como en el bautismo, sino parcial. Por el bautismo, el hombre es regenerado y configurado a la pasión de Cristo, cuya eficacia —suficiente para borrar

toda pena— recibe en sí *plenamente,* de tal manera que no permanece nada de pena por el pecado actual anterior. Pues, efectivamente, nadie es digno de pena sino por lo que él mismo hizo; en el bautismo, el hombre, al recibir una vida nueva, se hace, por la gracia bautismal, un «hombre nuevo», y, por tanto, no queda en él ningún reato de pena del pecado anterior. Pero por la penitencia el hombre no se cambia a vida nueva, pues la penitencia no es regeneración, sino *curación.* Por consiguiente, la virtud de las llaves que obra en el sacramento de la penitencia *no perdona toda la pena temporal, sino parte,* cuyo reato pudo permanecer después de la absolución de la pena eterna. Y no se le perdona únicamente la pena que se le impone, como dicen algunos, porque entonces la confesión y absolución sacramental sólo servirían para carga, lo cual es impropio de los sacramentos de la Nueva Ley, sino que se le perdona también parte de la pena del purgatorio, de suerte que quien muere después de haber recibido la absolución, pero antes de cumplir la penitencia, es menos castigado en el purgatorio que si hubiera muerto antes de la absolución» [12].

En la solución a las objeciones añade el Doctor Angélico detalles muy interesantes, que no nos resignamos a omitir. Helos aquí:

«El sacerdote no perdona toda la pena temporal, sino parte. Y por eso el penitente queda obligado a la satisfacción» (ad 1).

«La pasión de Cristo satisfizo suficientemente 'por los pecados de todo el mundo' (1 Io 2,2). Y, por lo mismo, sin lesión de la justicia divina, se les puede perdonar algo de la pena debida, porque a través de los sacramentos de la Iglesia les llega el efecto de la pasión de Cristo» (ad 2).

«Por cualquier pecado conviene que quede alguna pena satisfactoria que sirva de *medicina* contra el mismo. Y, por lo tanto, aunque en virtud de la absolución se perdone una parte de la pena debida por algún gran pecado, no es necesario que en cualquier pecado se perdone una cantidad igual de pena, porque entonces algunos pecados (v.gr., los pequeños) quedarían sin ninguna pena. La pena que perdona el poder de las llaves es sólo *proporcional* a los diversos pecados» (ad 3).

Al contestar a la objeción de que si en cada nueva absolución se descuenta algo de la pena temporal debida por los pecados, podría ocurrir que el que se confiesa muchas veces de los mismos pecados quede del todo liberado de la pena, lo que parece inconveniente, puesto que en este caso aquellos pecados quedarían sin castigo alguno, escribe el Doctor Angélico:

«Algunos dicen que en la primera absolución se perdona ya todo cuanto puede perdonarse, pero que el reiterar la confesión es prove-

[12] *Suppl.* 18,2.

choso para la propia instrucción, para mayor certeza de la absolución, por la oración del confesor y por el mérito de la vergüenza.

Sin embargo, esto no parece verdadero. Porque si estas razones bastan para repetir la confesión, no bastarían para repetir la absolución, principalmente en quien no tiene ningún motivo para dudar de la anterior absolución, pues podría dudar de la segunda igual que de la primera. Por lo cual vemos que el sacramento de la unción de los enfermos no se repite durante la misma enfermedad, pues todo lo que es capaz de realizar el sacramento lo realiza de una vez. Además, en la segunda confesión no sería necesario que el confesor tuviese el poder de las llaves, si es que éstas no producen ningún efecto.

Por estas dificultades, dicen otros que también en la segunda absolución el poder de las llaves perdona algo de la pena, porque esta segunda absolución aumenta la gracia, y cuanto más gracia se recibe, menos impureza del pecado anterior queda y, por lo mismo, menos pena que pagar. De donde resulta que también en la primera absolución se le perdona a uno más o menos pena según sea su disposición para recibir las gracias, pudiendo ser tan grande la disposición, que en virtud de la contrición desaparezca toda la pena, según ya se dijo. Igualmente no hay dificultad en admitir que por sucesivas confesiones desaparezca *toda* la pena, de manera que quede totalmente sin castigo un pecado por el que ya satisfizo la pasión de Cristo» (ad 4).

Corolarios. 1.º El descuento de la pena temporal se debe a varias causas, a saber:

a) Por el sacramento mismo *(ex opere operato)*, a la fuerza de la *absolución* misma, a la *satisfacción* impuesta por el confesor y a los otros dos *actos del penitente* que constituyen la materia próxima del sacramento (contrición y confesión)[13].

b) Por los actos del penitente *(ex opere operantis)*, a todas las obras satisfactorias realizadas por el penitente *en estado de gracia* y con intención de reparar sus pecados. La mayor o menor cantidad del descuento depende del grado de sus disposiciones sobrenaturales.

c) Por los actos del penitente y la influencia de la Iglesia *(ex opere operantis Ecclesiae)*, a las *indulgencias* concedidas por la Iglesia y al uso de los *sacramentales*, instituidos por ella.

2.º Es lícito y muy conveniente rogar al confesor que nos imponga una penitencia o satisfacción sacramental bastante fuerte, con el fin de alcanzar, en virtud del sacramento mismo *(ex opere operato)*, un gran descuento de la pena debida por nuestros pecados. Los penitentes que llevan a mal las penitencias fuertes y buscan confesores más benignos renuncian inconscientemente a un gran tesoro, que lamentarán después en las penas terribles del purgatorio.

[13] Cf. sobre esto último *Suppl.* 10,2.

ARTICULO II

Efectos positivos

Como indicamos ya en el esquema que figura al frente de este capítulo, los efectos *positivos* del sacramento de la penitencia son principalmente tres: infusión de la gracia santificante, reviviscencia de los méritos mortificados y especiales auxilios para no recaer en el pecado.

A) Infusión de la gracia santificante

237. Es de fe que los sacramentos de la Nueva Ley confieren la gracia santificante *ex opere operato* a todos los que no les ponen óbice al recibirlos (D 849-851). Para eso precisamente fueron instituidos por Nuestro Señor Jesucristo.

Pero como ya vimos en su lugar correspondiente, aunque la gracia santificante es *única* en especie átoma o indivisible, en cada sacramento adquiere una matización especial en consonancia con la naturaleza y finalidad propia de cada uno de ellos. El sacramento de la penitencia confiere la gracia *sanativa* o *reparadora,* en cuanto que formalmente destruye los pecados actuales y convierte el alma a Dios, con especiales auxilios para no recaer en el pecado.

El sacramento de la penitencia, como ya dijimos, es uno de los dos sacramentos *de muertos* que se ordenan de suyo a infundir la gracia santificante en un sujeto que *no la posee* por estar espiritualmente *muerto* a consecuencia del pecado original o actual. Pero puede ocurrir que los reciba un sujeto que está ya en posesión de la gracia santificante (mediante la perfecta contrición o por no tener más que pecados veniales), en cuyo caso actúan como sacramentos *de vivos,* confiriéndole un *aumento* de gracia santificante. En cualquiera de los casos posibles infunden *siempre* la gracia al sujeto debidamente dispuesto; pero esa gracia será primera o segunda según se trate de un sujeto que no la tiene todavía o que ya la posea (por la contrición anterior al bautismo o por no haberla perdido o haberla recuperado por la contrición antes de la confesión).

Si se trata de la primera gracia (o sea, de la que se le infunde a un pecador en el momento de su justificación), juntamente con ella se le infunden todas las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo (cf. D 799 800) y comienza a ser su alma templo vivo de la Santísima Trinidad por el misterio inefable de la divina inhabitación (cf. Io 14,23). Cuando se trata de un sujeto ya en posesión de todas estas cosas por la gracia santificante, el sacramento le *aumenta* la fuerza habitual de las virtudes y los dones y le arraiga más íntimamente en su alma la presencia amorosa de la Santísima Trinidad. Estos efectos admirables los produce el sacramento por sí mismo *(ex*

opere operato), pero en grados muy diversos según las disposiciones del sujeto *(ex opere operantis)*, o sea, según el grado de su fervor y devoción al recibirlo (cf. D 799).

B) Reviviscencia de los méritos mortificados

238. 1. **Prenotando.** Para comprender el verdadero alcance de este admirable efecto del sacramento de la penitencia hay que distinguir cuidadosamente las diferentes categorías de obras que puede realizar un hombre: *vivas, muertas, mortificadas* y *mortíferas*. Y así:

a) VIVAS son las obras buenas que el hombre realiza *en gracia de Dios* y tienen valor para alcanzar la vida eterna.

b) MUERTAS son las obras *buenas* (v.gr., dar una limosna) que realiza el hombre en pecado *mortal*. Aunque esas obras sean *naturalmente buenas*, no tienen valor alguno *sobrenatural:* están muertas en orden a la vida eterna.

c) MORTIFICADAS son las buenas obras que el hombre realizó en estado de gracia, adquiriendo con ello un mérito sobrenatural ante Dios; pero fueron anuladas por un pecado *mortal* posterior, que arrebató al pecador todo el mérito sobrenatural de sus buenas obras anteriores.

d) MORTÍFERAS son todos los pecados *mortales*, así llamados porque causan la muerte al alma, desde el punto de vista sobrenatural, al arrebatarle la gracia santificante, que es su vida en el orden sobrenatural.

239. 2. **Estado de la cuestión.** Es evidente que las obras *muertas* no pueden revivir nunca en orden a la vida eterna, porque lo que no tuvo valor alguno sobrenatural al realizarlo, mal lo puede alcanzar por cualquier acontecimiento posterior[14]. Ya vimos que tampoco retornan jamás las obras *mortíferas* ya perdonadas aunque el pecador vuelva a reincidir en el pecado (cf. n.234,7.ª).

Tratamos de averiguar aquí si las obras *mortificadas*, o sea, las obras buenas y meritorias realizadas en gracia de Dios, pero anuladas después por el pecado mortal, *reviven* al recuperar el estado de gracia y en qué medida o proporción.

240. 3. **Opiniones.** Todos los teólogos admiten unánimemente el *hecho* de la reviviscencia de las obras mortifica-

[14] Cf. III,89,6.

das, o sea, de la recuperación de los méritos perdidos por el pecado. Pero, al querer precisar la medida o *grado* de esa reviviscencia, se dividen en multitud de opiniones. He aquí las principales:

a) Los nominalistas, y con ellos Suárez, Vázquez y otros teólogos, dicen que por cualquier acto de contrición o por el sacramento de la penitencia recibido válidamente, aunque sea con poca devoción, se recupera la gracia y reviven los méritos mortificados no sólo en toda su amplitud anterior, sino acrecentada con el grado de gracia y de méritos correspondientes a las disposiciones actuales. Y así, p.ej., si uno tenía gracia y méritos como treinta y los pierde totalmente por el pecado mortal, al levantarse con un arrepentimiento como cinco, adquiere un total de treinta y cinco grados: los treinta de antes del pecado y los cinco que añade ahora. Se fundan en su teoría de los actos humanos como disposiciones *morales* y *meritorias* de la gracia (no físicas) y en la teoría filosófica del aumento de las cualidades *por adición,* o suma de grado a grado, que a muchos insignes teólogos les parece completamente falsa y absurda.

b) Los grandes teólogos clásicos: Santo Tomás, San Buenaventura, Cayetano, Báñez, Silvio, Contenson y, en general, la escuela tomista y muchos modernos, entre los cuales el jesuita Billot, distinguen entre reviviscencia de los méritos para gloria *esencial* y para gloria *accidental.* Para gloria esencial reviven sólo en la medida de las disposiciones actuales, y para gloria accidental, en toda la integridad anterior. Es una consecuencia lógica de su teoría de los actos humanos como causas *físicamente dispositivas* de la gracia y de la teoría del crecimiento de los hábitos o cualidades por *mayor radicación* en el sujeto, no por *adición* o suma de grado a grado.

c) Otros teólogos insignes, tales como los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart, etc., y entre los modernos el P. Garrigou Lagrange, ocupan una posición intermedia entre las dos anteriores, aunque acercándose mucho más a la segunda, de la que aceptan los principios fundamentales. Distinguen entre gracia y mérito en su ser físico, o sea, en cuanto *cualidades,* y en su ser *moral,* o sea, en cuanto que importan un *derecho a la gloria.* El pecador, al ser nuevamente justificado por la contrición o la penitencia, recibe la gracia y el mérito, *en cuanto a su ser físico,* en la medida y grado de sus disposiciones actuales y no más; lo que hubiese de exceso —si lo había— en su estado anterior, lo recupera tan sólo en su *valor moral* o de derecho a la gloria. Más tarde, cuando adquiera la disposición *física* indispensable para ello, lo recuperará también en cuanto a su ser físico; y si la muerte le sorprende antes de haber alcanzado esa disposición física equivalente, la adquirirá en la otra vida, ya sea en el momento de salir de este mundo, ya en el de su entrada en la gloria, al realizar el acto intensísimo de caridad con que se entra en la gloria.

241. 4. Conclusiones. Entre todas estas opiniones, a nosotros nos parece mucho más probable y fundada la de Santo Tomás y de los grandes teólogos clásicos, que vamos a exponer con más detalle en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Las obras meritorias mortificadas por el pecado mortal reviven por la penitencia, en cuanto que recuperan la virtud de conducir al hombre a la vida eterna. (Doctrina común.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. No hay en toda ella un solo texto que aluda claramente a esta cuestión y pueda presentarse como enteramente demostrativo. Pero quizá pueda verse alguna *insinuación* en los siguientes y parecidos lugares:

«La impiedad del impío no le será estorbo el día en que se convierta de su iniquidad» (Ez 33,12).

«Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre habiendo servido a los santos y perseverado en servirles» (Hebr 6,10).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Hasta llegar a Pío XI no se encuentra testimonio del todo claro y explícito, salvo una ligera insinuación del concilio de Trento (D 809), que puede interpretarse, y es más probable, de la simple recuperación del estado de gracia. He aquí el texto de Pío XI:

«Todos aquellos que con espíritu de penitencia cumplan, durante el magno jubileo, los saludables mandatos de la Sede Apostólica, reparan y recuperan íntegramente aquella abundancia de méritos y dones que pecando perdieron y se eximen del aspérrimo dominio de Satanás, para adquirir nuevamente aquella libertad *con que Cristo nos liberó* (Gal 4,31), y, finalmente, quedan absueltos plenamente, en virtud de los méritos copiosísimos de Jesucristo, de la Bienaventurada Virgen María y de los santos, de todas las penas que habían de pagar por sus culpas y pecados» (D 2193).

Más adelante, en la prueba de la tercera conclusión, veremos la interpretación que debe darse a la palabra *íntegramente* del texto citado.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás explicándola admirablemente:

«Algunos dijeron que las obras meritorias mortificadas por un pecado posterior no renacen mediante la penitencia que sigue al pecado, porque, no existiendo ya tales obras, no pueden ser vivificadas de nuevo.

Mas esto no puede impedir que sean vivificadas. Porque tales obras tienen el poder de llevarnos a la vida eterna —en lo cual consiste su vida— no sólo mientras existen actualmente, sino también después, *en cuanto que permanecen en la aceptación divina.* Ante Dios

existen, de suyo, incluso después de haber sido mortificadas por el pecado, porque, consideradas tal como fueron hechas, Dios siempre las aceptará y los santos se alegrarán de ellas, según aquello del Apocalipsis: *Guarda lo que tienes, no sea que otro arrebate tu corona* (Apoc 3,11). Si no llevan eficazmente a quien las hizo a la vida eterna, es por el impedimento del pecado posterior, que lo hace indigno de la vida eterna. Mas este impedimento desaparece con la penitencia, en cuanto que por ella se perdonan los pecados. Síguese, pues, que las obras mortificadas por el pecado recobran, mediante la penitencia, la eficacia de conducir a su autor a la vida eterna, es decir, reviven. Luego es evidente que las obras mortificadas reviven por la penitencia»[15].

Conclusión 2.ª La gracia santificante, las virtudes infusas y los méritos mortificados por el pecado mortal no siempre se recuperan por la penitencia en el mismo grado de intensidad que tenían antes del pecado, sino en igual, mayor o menor, según las disposiciones actuales del penitente. (Sentencia más probable.)

He aquí las pruebas:

a) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento, *hablando de la justificación del pecador,* enseña abiertamente que «cada uno recibe su propia justicia según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12,11) y *según la propia disposición y cooperación de cada uno»* (D 799).

Por consiguiente, según la enseñanza oficial de la Iglesia, *la justificación del pecador* —de cualquier manera que ésta se produzca: por el bautismo de adultos, por la perfecta contrición o por el sacramento de la penitencia con atrición de los pecados— admite diferentes *grados* de intensidad. El grado mínimo de gracia santificante indispensable para la destrucción del pecado lo reciben todos sin falta, porque, de lo contrario, no habría justificación posible; pero la mayor o menor intensidad o grado de esa misma gracia santificante depende del Espíritu Santo, que reparte sus dones en la medida que quiere, *y de las disposiciones y cooperación del pecador que recibe la justificación,* que varían infinitamente según la mayor o menor intensidad de la gracia actual que le ha empujado al arrepentimiento. Luego el grado de gracia santificante que alcance el pecador al justificarse será mayor o menor según sean sus disposiciones al recibirla.

Ahora bien: es elemental en teología que el grado de gracia santificante coincide *exactamente* con el grado de intensidad de las *virtudes infusas* y de los *méritos* que de ellas proceden. Luego no cabe teológicamente la menor duda de que el grado de virtudes y de méritos que ha de recuperar el pecador al recibir de nuevo la gracia de la justificación será mayor o menor según la medida de sus disposiciones actuales.

[15] III,89,5.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«Como se dijo antes, el movimiento del libre albedrío que se da en la justificación del impío es *la última disposición para la gracia*. Por eso, la infusión de la gracia es simultánea con el movimiento del libre albedrío, como ya vimos en otra parte. En este movimiento está comprendido el acto de penitencia, como también hemos dicho más arriba. Es también manifiesto que las formas que admiten más y menos (como la gracia, las virtudes y los méritos) son poseídas con mayor o menor perfección según la disposición del sujeto, como ya quedó dicho en otro lugar. De aquí que, según el movimiento del libre albedrío hacia la penitencia sea más intenso o más remiso, consiga el penitente mayor o menor gracia.

Ahora bien: a veces ocurre que la intensidad del movimiento del penitente es proporcionada a una gracia mayor que aquella de la que había caído por el pecado; otras veces, a una gracia igual, y otras, a una gracia menor. Por lo mismo, el penitente unas veces se levanta con más gracia de la que tenía antes; otras veces, con igual, y otras, con menos. Y la misma razón vale para las virtudes que fluyen de la gracia» [16].

En la contestación a una objeción redondea el Doctor Angélico la doctrina, equiparando la justificación del pecador por la penitencia a lo que ocurre con la justificación de los adultos por el bautismo. He aquí sus palabras:

«La penitencia, de suyo, es suficiente para reparar perfectamente todas las faltas, e incluso para impulsar al hombre hacia una ulterior perfección. Mas esto, a veces, lo impide el mismo hombre, que se dirige a Dios de un modo remiso y no aborrece el pecado con energía. Así como también en el bautismo los adultos reciben mayor o menor gracia según se dispongan más o menos» (ad 2).

Corolario. Nótese la gran práctica de esta doctrina. Es pura ilusión —además de gravísima imprudencia— la que sufre el pecador cuando peca tranquilamente pensando en que después del pecado recuperará por la penitencia todo lo perdido. Aparte de que Dios puede negarle la gracia del arrepentimiento —sin la cual le será absolutamente imposible salir del pecado, como el que se arrojó a un pozo no puede salir de él si de arriba no le echan un cable—, es casi seguro que se levantará de su pecado en un grado de gracia santificante inferior al que antes poseía, porque es muy difícil que con las fuerzas quebrantadas por el pecado pueda hacer un acto de arrepentimiento *tan intenso* como el mayor que tuvo antes (lo que supone una gracia actual de la misma intensidad, de la que se hizo indigno por el abuso cometido al pecar), con lo que se habrá acarreado una pérdida sobrenatural de valor incalculable.

[16] III,89,2.

Conclusión 3.ª Los méritos mortificados por el pecado mortal se recuperan íntegramente por la penitencia en orden a la gloria accidental. (Sentencia más probable.)

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina:

«Por los méritos anteriores, el hombre merecía tanta gloria como tenía de caridad; pero por el pecado se cambió en otro hombre, y (la justificación) no le restituye plenariamente al primitivo grado; y, por lo mismo, no recibe plenariamente el efecto de los méritos anteriores *a no ser en cuanto al premio accidental»* [17].

«Aquel que por la penitencia se levanta con un grado menor de caridad, consigue ciertamente *el premio esencial correspondiente a la cantidad de gracia en que se encuentra ahora.* Sin embargo, se gozará más de las obras hechas en su primer estado de caridad que de las hechas en el segundo; *pero esto pertenece al premio accidental»* [18].

Quiere decir Santo Tomás que el pecador poseerá el grado de bienaventuranza *esencial* —o sea, de conocimiento y amor beatíficos de Dios— que corresponda a sus disposiciones *actuales,* y no más, ya que el grado de gloria corresponde y se adecua *exactamente* al grado de gracia, de caridad y de méritos que se posean actualmente, y no más. Pero por todo lo restante, o sea, por razón de aquellos méritos contraídos antes del pecado y no recuperados del todo por la ulterior justificación, poseerá para siempre en el cielo un premio *accidental,* a saber, el gozo de haber realizado aquellas obras en las que Dios se agradó y glorificó. Quienes vayan al cielo con el mismo grado de gracia y de méritos que él, pero sin haber realizado aquellas obras buenas, tendrán la misma gloria *esencial,* pero carecerán de aquella gloria o gozo accidental que es una real perfección de los bienaventurados [19].

Objeción. Los adversarios de esta teoría, tan dura para nuestra flojedad y tibieza, pero tan lógica, coherente y armónica, oponen el texto de Pío XI que hemos citado más arriba, en el que el Papa dice que todos los que ganen jubileo «recuperan *íntegramente* aquella abundancia de méritos y dones que pecando perdieron... y quedan absueltos *plenamente* de todas las penas que habían de pagar por sus culpas y pecados» (D 2193).

Respuesta. Creemos con toda sinceridad que del texto citado no se sigue absolutamente nada contra la tesis que hemos expuesto. Escuchemos a un teólogo contemporáneo, con el que estamos completamente de acuerdo:

«(Según el texto de Pío XI), las prácticas del Año Santo (1925) obtendrán para el pecador dos insignes beneficios: la recuperación

[17] *In III Sent.* d.31 q.1 a.4 q.ª3 ad 4.
[18] III,89,5 ad 3.
[19] Cf. P. Bandera, O.P., *Suma teológica* (ed. bilingüe, BAC, t.14) introducción a las cuestiones 88-89 p.140ss, donde se exponen más ampliamente estas ideas.

íntegra de los méritos perdidos por el pecado y la *plena* liberación de *todas* las penas que debería pagar por sus culpas. Ambos beneficios son expresados con fórmulas enteramente equivalentes. Y ahora nos preguntamos: ¿Afirma efectivamente Pío XI que todos los pecadores que se justifiquen durante el Año Santo serán liberados de *todas* las penas? ¿Se puede considerar esta liberación como esencial a toda justificación o, por lo menos, incluida en ella? Si tal fuese el sentido de las palabras de Pío XI, estaría en manifiesta oposición con las definiciones del concilio Tridentino, que conoce cualquier principiante en teología, y cuya ignorancia sería absurdo suponer en un papa. Es verdad que Pío XI se refiere a la liberación total de las penas en virtud de la indulgencia plenaria concedida a las prácticas del Año Santo. Pero ¿será intención suya afirmar que todos cuantos hacen tales prácticas ganan efectivamente la indulgencia plenaria? Creemos que a ninguna persona sensata, y menos a un papa, se le ocurrirá semejante cosa, pues nadie ignora que el lucrar una indulgencia plenaria exige ciertas condiciones que no se dan corrientemente. En conclusión, diremos que las prácticas del Año Santo, ya en sí mismas, ya en el pensamiento de Pío XI, *son, de suyo, suficientes para extinguir todo reato de pena;* la extinción efectiva requiere ciertas disposiciones de parte del pecador, que no siempre se dan, y cuya falta irremisiblemente ocasiona la permanencia de algún reato de pena, mayor o menor según los casos. Creemos que nadie podrá oponer ninguna dificultad a esta conclusión.

Pues bien, el sentido obvio de este segundo beneficio aclara el alcance que se debe dar al primero: la recuperación *íntegra* de los méritos. Pío XI quiere decir, sencillamente, que las prácticas del Año Santo *son, de suyo, suficientes para recuperar todos los méritos perdidos por el pecado,* no que toda justificación durante ese año implique su recuperación efectiva.

Según decíamos antes, esto no roza siquiera el problema discutido, pues todos los teólogos conceden que no sólo en las justificaciones de un Año Santo, sino también en una justificación cualquiera, *es posible* recuperar todos los méritos perdidos. Lo que se discute es si toda justificación implica, *de hecho,* tal recuperación. Los defensores de la primera opinión lo afirman, pero Pío XI ni siquiera lo insinúa» [20].

Quede, pues, sentado que del texto de Pío XI nada absolutamente se sigue contra la doctrina que hemos expuesto, y que mantenemos íntegra en todas sus partes.

C) Especiales auxilios para no recaer en el pecado

242. El sacramento de la penitencia confiere al que dignamente lo recibe especiales auxilios para no recaer en el pecado, si bien el

[20] P. BANDERA, l.c., p.144-145.

pecador puede abusar de ellos poniéndose, v.gr., en ocasión próxima de pecado. Este efecto es una consecuencia de la economía general sacramentaria, en virtud de la cual cada uno de los sacramentos confiere a quien lo recibe dignamente el derecho a los auxilios actuales en orden a los efectos y fines propios del sacramento (v.gr., el sacramento de la confirmación confiere el derecho a los auxilios actuales para confesar valientemente la fe de Cristo; el del orden, para que el sacerdote desempeñe dignamente sus funciones sacerdotales; el del matrimonio, para que cumplan convenientemente los casados sus deberes de esposos y padres, etc.). Hemos hablado de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.15).

CAPITULO IV

Sujeto del sacramento de la penitencia

Vamos a señalar ahora el sujeto propio del sacramento de la penitencia, o sea, quiénes son los que pueden recibirlo válida y fructuosamente. Y lo vamos a ver primero *en general* y después recorriendo en *particular* las principales clases o categorías de penitentes. De donde dos artículos:

1.º Sujeto de la penitencia en general.
2.º Principales clases de penitentes.

ARTICULO I

Sujeto de la penitencia en general

243. Vamos a señalarlo en la siguiente.

Conclusión. El sacramento de la penitencia solamente puede recibirlo el hombre viador que haya cometido algún pecado mortal o venial después del bautismo y esté debidamente arrepentido. (De fe divina, indirectamente definida.)

Expliquemos en primer lugar los términos de la conclusión:

El sacramento de la penitencia, no la *virtud* del mismo nombre, que es indispensable a todo hombre pecador, sea o no cristiano, para alcanzar de Dios el perdón de sus pecados. Sin el *sacramento* de la penitencia *realmente* recibido es posible la salvación (aunque no sin su *deseo,* al menos *implícito* en el acto de perfecta contrición); pero, sin la *virtud* de la penitencia, nadie que haya pecado gravemente se puede salvar.

SOLAMENTE PUEDE RECIBIRLO como sujeto propio del mismo.

EL HOMBRE VIADOR, o sea, el que permanece todavía en este mundo, ya que solamente para él instituyó Jesucristo los sacramentos. Desde el momento mismo en que el alma se separa del cuerpo por la muerte *real,* ya no es posible recibir válidamente ningún sacramento.

QUE HAYA COMETIDO ALGÚN PECADO, que constituye, como ya dijimos, la materia *remota* del sacramento. Sin pecados de qué arrepentirse, el sacramento sería nulo e imposible por falta de materia.

MORTAL O VENIAL. El mortal constituye, como ya vimos, la materia remota *necesaria* del sacramento; el venial o los mortales ya debidamente confesados y absueltos, la materia *libre.*

DESPUÉS DEL BAUTISMO. Ya que los que cometió anteriormente quedaron borrados por el mismo bautismo, y es imposible, por otra parte, recibir *válidamente* ningún otro sacramento antes del bautismo.

Y ESTÉ DEBIDAMENTE ARREPENTIDO, ya que, sin el arrepentimiento o dolor de los pecados, el sacramento sería *inválido* (por falta de *materia próxima,* que incluye, como ya vimos, los tres actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción) e incluso *sacrílego* (si lo hiciera conscientemente, por la grave irreverencia inferida al sacramento).

He aquí ahora las pruebas de la conclusión, que no ofrece dificultad alguna:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó siempre así y lo definió indirectamente el concilio de Trento en la siguiente declaración dogmática, que ya recogimos en otro lugar:

«Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia católica no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo, Señor nuestro, para reconciliar con Dios mismo *a los fieles cuantas veces caen en pecado después del bautismo,* sea anatema» (D 911).

En otros lugares del magisterio eclesiástico se determinan las condiciones que ha de reunir el pecador para recibirlo válidamente. Hemos hablado ya de ellas en sus lugares respectivos.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia sencilla e inevitable de la naturaleza misma y finalidad del sacramento de la penitencia. No pueden recibir el sacramento los no bautizados, ni los bautizados que no hayan cometido pecados personales después del bautismo, como son los niños antes del uso de la razón. Para recibir el sacramento de la penitencia se requiere ser teológicamente adulto y tener pecados personales cometidos después del bautismo.

En cuanto sacramento instituido por Cristo en favor del hombre

viador, están excluidos de él los condenados del infierno y las almas del purgatorio, quienes no podrían recibirlo válidamente aun en el supuesto —imposible en los condenados— de que se aparecieran a un sacerdote y le pidieran la absolución.

Corolarios. 1.º Luego pueden recibir válidamente el sacramento de la penitencia incluso los cristianos *aparentemente muertos,* ya que mientras no se produzca la muerte *real* por la separación del alma del cuerpo continúan siendo *viadores* y súbditos de la Iglesia.

2.º Luego pueden ser absueltos, aunque *sub conditione,* los herejes y cismáticos que estén debidamente bautizados, constituidos en peligro inminente de muerte y destituidos ya de los sentidos (cf. D 2181 a).

3.º Luego no pueden ser absueltos, ni siquiera *sub conditione* ni a la hora de la muerte, los paganos o infieles que no estén bautizados, porque son absolutamente incapaces de recibir ningún sacramento, por falta del bautismo.

ARTICULO II

Principales clases de penitentes

244. Pueden distinguirse muchas clases o categorías de penitentes, según se atienda al ambiente en que viven, a sus disposiciones íntimas, a la condición de su cuerpo, a la de su alma, etc. El siguiente cuadro esquemático muestra las más importantes:

LOS PENITENTES	Por el ambiente en que viven	Ocasionarios.
	Por la costumbre de pecar	Habituados.
	Por la recaída en el pecado	Reincidentes.
	Por las malas confesiones	Sacrílegos.
	Por defecto intelectual	Dementes. Rudos e ignorantes.
	Por defecto de edad	Niños.
	Por defecto de expresión	Sordomudos. De otro idioma.
	Por defecto de salud	Anormales. Enfermos. Moribundos.
	Por sus disposiciones íntimas	Laxos. Escrupulosos. Devotos.
	Por sus relaciones con la Iglesia ..	Excomulgados.

A la teología moral interesan, principalmente, las cuatro primeras y la última; pero haremos también algunas indicaciones en torno a las demás, siguiendo el orden del esquema.

1. Ocasionarios

Sumario: Examinaremos su *noción, división y principios fundamentales.*

245. 1. **Noción.** Se designan con el nombre de ocasionarios *los pecadores que viven en un ambiente o circunstancias que constituyen para ellos ocasión continua o frecuente de pecado.*

La ocasión de pecado puede definirse: una persona, cosa o circunstancia externa que ofrece oportunidad y provoca o induce a pecar.

Como se ve, no es lo mismo *ocasión* que *peligro* de pecar, aunque se relacionan íntimamente, como la especie con su género. El *peligro* se extiende a todo aquello que impulsa a pecar, sea interno o externo al pecador. La *ocasión,* en cambio, se refiere exclusivamente a algo *extrínseco* al pecador: una persona, un objeto, el ambiente que respira, etc. No hay que confundir la ocasión con las pasiones desordenadas o la fragilidad del penitente, que son *intrínsecas* a él y constituyen un peligro, pero no una ocasión.

246. 2. **División.** El cuadro esquemático de la página siguiente muestra las principales divisiones que pueden establecerse en torno a la ocasión de pecado.

247. 3. **Principios fundamentales.** Vamos a exponerlos en forma teórica y práctica, o sea, acompañados de ejemplos y aplicaciones concretas.

1.° Por la naturaleza misma de las cosas, hay obligación grave de remover, en cuanto dependa de uno mismo, la ocasión próxima de pecado grave.

La razón es clarísima. El que permanece a sabiendas y sin razón suficiente en una ocasión *próxima* y *voluntaria* de pecado grave, muestra bien a las claras que no tiene voluntad seria de evitar el pecado, en el que caerá de hecho fácilmente (Eccli 3,27). Y esto constituye, de suyo, una grave ofensa a Dios *continua* y *permanente,* de la que no se librará el pecador hasta que se decida eficazmente a romper con aquella ocasión de pecado.

Los ejemplos y aplicaciones son innumerables, como veremos al exponer los restantes principios, que no son sino meras aplicaciones de este primer principio fundamental.

2.° Ordinariamente, no puede ser absuelto el pecador que se encuentra en ocasión próxima «voluntaria» de pecado grave, a no ser que se proponga seriamente romper con ella, o rompa de hecho, si ya lo prometió otras veces sin cumplirlo.

LA OCASION PUEDE SER	*a)* Por razón del influjo	*Próxima,* si influye fuertemente y casi siempre en el pecado (v.gr., la convivencia con la persona cómplice). *Remota,* si sólo influye levemente o raras veces (v.gr., el simple andar por la calle).
	b) Por razón de la persona	*Absoluta,* si constituye un peligro para todos (v.gr., un espectáculo muy obsceno). *Relativa,* si sólo es peligrosa para alguno en particular (v.gr., la taberna para el beodo).
	c) Por razón de la duración	*Continua,* si su presencia es permanente (v.gr., la concubina en casa). *Interrumpida,* si se presenta sólo alguna vez (v.gr., espectáculos, tabernas, amistades, etc.).
	d) Por razón de la causa	*Voluntaria o libre,* si se la puede evitar fácilmente (v.gr., la asistencia a un espectáculo). *Necesaria o involuntaria,* si no se la puede evitar física o moralmente (v.gr., la permanencia en casa para un hijo de familia).
	e) Por razón del pecado a que empuja.	*Grave,* si impulsa a pecado grave (v.gr., a la lujuria, a la embriaguez, etc.). *Leve,* si impulsa a pecado leve (v.gr., a mentir con frecuencia sin daño para nadie).

Inocencio XI condenó varias proposiciones laxistas que decían lo contrario (D 1211-1213).

La razón es evidente. Sin el *propósito serio* de romper con esa ocasión, el pecador no tiene suficiente arrepentimiento de sus pecados, y sin él la absolución sería inválida y sacrílega. Si ya lo prometió varias veces (v.gr., tres o cuatro) y no lo cumplió, no puede ser absuelto, de ordinario, hasta que lo cumpla de hecho.

Aplicaciones. 1.ª En esta situación están los que viven en concubinato público u oculto; los que se dedican a una profesión inmoral; los que leen o poseen libros impíos o inmorales; los que retienen estatuas, cuadros o fotografías obscenas; los comerciantes que usan habitualmente pesos o medidas falsas o falsifican las mercancías; los que mantienen relaciones amorosas inmorales; los que fre-

cuentan la taberna en la que suelen emborracharse, o bailes o espectáculos donde suelen pecar, etc.

2.ª Ordinariamente, conviene *diferirle* la absolución hasta que rompa de hecho la ocasión, si se trata de ocasión *próxima* y *continua* (v.gr., hasta que eche de casa a la concubina), porque es de temer que no lo haga si se le absuelve con la sola promesa de hacerlo. Cabe, sin embargo, alguna excepción (v.gr., si se trata de un caso urgente, por tener que comulgar en seguida, y llamaría la atención o causaría escándalo no hacerlo; si le es imposible volver al mismo confesor, etcétera). Pero en estos casos hay que advertirle al penitente que la absolución será inválida, y, por parte suya, incluso sacrílega, si ante Dios, que escudriña el fondo de los corazones, no tiene verdadero y sincero propósito de cortar cuanto antes la ocasión.

3.ª El confesor no se precipite en declarar como próxima una ocasión si no consta con certeza. En caso de duda, *exhorte* con insistencia, pero no *obligue* a abandonarla bajo pena de negar la absolución. Pero tenga cuidado, igualmente, de no perjudicar al penitente por exceso de blandura. Pídale luces a Dios y obre con verdadera prudencia *sobrenatural.*

3.° Ordinariamente, puede ser absuelto el que no puede romper con una ocasión próxima «necesaria», con tal que prometa seriamente poner los medios para convertir la ocasión próxima en remota.

La razón es porque el penitente está dispuesto a hacer lo que está en su mano para evitar el pecado, o sea, convertir la ocasión próxima en remota, y no puede exigírsele que haga incluso lo que no depende de él, o sea, la desaparición de esa causa *necesaria.*

Los principales medios para convertir la ocasión próxima en remota son:

a) Mayor frecuencia de sacramentos.

b) Frecuente y devota oración pidiendo la ayuda de Dios.

c) Renovación frecuente del propósito firme de nunca más pecar.

d) Evitar en lo posible el trato con la persona u objeto que constituye la ocasión de pecado.

e) Imponerse mortificaciones y castigos voluntarios ante el menor fallo, etc.

Si usa con sincera voluntad estos remedios, sin duda le ayudará Dios, del que dice San Pablo que *es fiel, y no permitirá que nadie sea tentado sobre sus fuerzas* (1 Cor 10,13).

Aplicaciones. 1.ª San Alfonso, citando a otros muchos autores, admite que puede absolverse al médico que sufre graves tentaciones o caídas en el ejercicio normal de su profesión, si está dispuesto a emplear los remedios indicados y no puede fácilmente abandonar su profesión. Y lo mismo al que en su oficio, negocio o casa donde trabaja encuentra la ocasión de pecado, si no puede cam-

biar de negocio u oficio y está dispuesto a usar los medios para convertir la ocasión próxima en remota[1].

2.ª También puede absolverse —en idénticas condiciones— al joven que *no pueda* expulsar de su casa a la criada con la que suele pecar, y con mayor razón si la ocasión de pecado le viene de algún miembro de su misma familia (por la imposibilidad de abandonarlo)[2]. Pero, si recae repetidas veces sin enmienda alguna o muy escasa, habría que tratarlo como reincidente y negarle o diferirle la absolución hasta que convierta de hecho en remota la ocasión próxima necesaria (v.gr., dejando todo trato con la persona cómplice).

4.º No se debe negar la absolución al penitente que se encuentre en ocasión remota de pecado grave o próxima de pecado leve.

La razón es porque, siendo frecuentísimas esas ocasiones, es materialmente imposible evitarlas todas. Si tuviéramos obligación de evitar todos los peligros remotos de pecar gravemente o próximos de pecar levemente, sería menester «salir de este mundo», como dice el apóstol San Pablo (1 Cor 5,10).

2. Habituados

248. 1. **Noción.** Habituado o consuetudinario se llama *al que con la repetición de los mismos pecados ha contraído la costumbre o vicio de cometerlos.*

La costumbre de pecar puede provenir de un excitante *externo* (v.gr., de una ocasión próxima), y entonces el habituado es, a la vez, ocasionario; o de una tentación diabólica o pasión desordenada, y entonces es propiamente habituado o consuetudinario.

Cuántos actos sean necesarios para adquirir un vicio o mala costumbre, no puede determinarse matemáticamente. Depende de la *índole* o temperamento del pecador, del *tiempo* más o menos largo y, sobre todo, de la *naturaleza* del pecado (interno, externo, etc.) y *modo* de cometerlo (con poca o mucha intensidad). Según San Alfonso[3], cinco veces al mes son suficientes para engendrar hábito, si se trata de pecados *externos,* e incluso bastaría una o dos veces al mes por un año entero en materia de lujuria consumada. En los pecados *internos* (pensamientos, deseos, etc.) o externos *de palabra* se requiere mayor número para engendrar hábito. Y así se considera habituado el que peca con malos deseos o dice blasfemias tres o cuatro veces por semana.

249. 2. **División.** Hay que distinguir entre los que han contraído un vicio por pecados cometidos *por libre elec-*

[1] Cf. San Alfonso, *Theologia moralis* l.6 n.455.
[2] Cf. Lugo, *De poenitentia* disp.14 n.152.
[3] Cf. *Praxis confessarii* n.70.

ción o por pura *fragilidad.* Esta distinción es muy importante para juzgar del consuetudinario *reincidente,* como veremos en su lugar.

1.° Los QUE PECAN POR LIBRE ELECCIÓN lo hacen con voluntad decidida y plena, sin previo empuje pasional o muy ligero; están fuertemente adheridos al objeto del pecado y no están dispuestos a renunciar a él. Tal ocurre, de ordinario, en los torpes amores, en los odios prolongados, en el onanismo conyugal, en los robos e injusticias, en el incumplimiento de los preceptos de la Iglesia, etc.

2.° Los QUE PECAN POR FRAGILIDAD lo hacen bajo el impulso de una pasión transeúnte, de suerte que su voluntad es ordinariamente buena y contraria al pecado. Transcurrido el ardor de la pasión, aborrecen en seguida el pecado, se arrepienten fácilmente de haberlo cometido y quisieran verse libres de aquella tiránica esclavitud. Tales son, la mayor parte de las veces, los pecados de la carne (lujuria, gula, embriaguez) y de la ira (imprecaciones, maldiciones, etc.).

250. 3. **Principios fundamentales.** Son los siguientes:

1.° El habituado que se confiesa por primera vez de sus pecados puede y debe ser absuelto, si está arrepentido de ellos y se propone seriamente no volverlos a cometer.

La razón es porque la mala costumbre contraída no impide que el pecador esté realmente arrepentido de haberla contraído y esté dispuesto a desembarazarse de ella empleando los medios oportunos. La mala costumbre no es pecado, sino *inclinación* al pecado, y, por lo mismo, puede coexistir con el sincero propósito de desarraigarla[4]. De lo contrario, o sea, si la mala costumbre fuera por sí misma señal de indisposición, un habituado no podría ser absuelto jamás, lo que es evidentemente falso.

Claro que se requiere en el habituado —como en todo penitente— que esté arrepentido de sus pecados y se proponga seriamente no volverlos a cometer. Inocencio XI condenó una proposición laxista que no exigía más que la simple *declaración oral* de ese arrepentimiento por parte del habituado, aun cuando no aparezca esperanza alguna de enmienda (cf. D 1210).

En la práctica, no se le puede negar la absolución al consuetudinario que rehúsa confesarse más a menudo, si está dispuesto a emplear otros medios eficaces para evitar la recaída en el pecado. Si no los hubiera para él —lo cual es difícil que conste con certeza—, habría que negársela, por rechazar un medio moralmente necesario para la enmienda y no muy difícil.

[4] Cf. SAN ALFONSO, *Theologia moralis* l.6 n.459.

2.° El habituado que después de confesarse la primera vez ha recaído repetidas veces en el mismo pecado, ha de ser considerado como reincidente y juzgado según los principios que afectan a este último.

En orden a la recepción del sacramento de la penitencia, no es lo mismo *habituado* que *reincidente*. El *habituado* —como hemos dicho— es aquel que *se confiesa por primera vez* después de haber contraído un vicio en el que quizá ha estado sumergido durante varios años. Este puede y debe ser absuelto si está arrepentido, porque, como hemos dicho, la costumbre del pecado no es pecado, sino sólo *inclinación* a él, y puede coexistir con un sincero arrepentimiento y un verdadero propósito de enmienda. El *reincidente*, en cambio, es aquel que *después de haberse confesado* vuelve a recaer repetidas veces en el mismo pecado sin ninguna o muy escasa enmienda. Las disposiciones de éste son muy dudosas, y han de aplicársele los principios que vamos a establecer para esta clase de pecadores.

3. Reincidentes

251. 1. **Noción.** En teología moral, se entiende por reincidente *el pecador habituado que ha confesado ya varias veces el mismo pecado por haber recaído en él sin ningún empeño de la enmienda o casi ninguno.*

252. 2. **División.** Hay que distinguir entre el reincidente *por libre elección* y el reincidente por *mera fragilidad.*

1) El reincidente con libre elección no tiene en realidad verdadero deseo de renunciar al objeto del pecado, al que se siente fuertemente adherido.

Se nota que el pecador está en esta situación cuando se reúnen *a la vez* las tres condiciones siguientes:

a) *Frecuentes recaídas* después de varias confesiones en las que el confesor le indicó los medios para no recaer en el pecado y la obligación de emplearlos.

b) *Recaídas en el mismo pecado,* no en otros de diversos géneros.

c) *Falta de todo empeño o esfuerzo* para enmendarse, de suerte que la recaída se produce casi del mismo modo, con la misma facilidad, en seguida o poco después de la confesión (v.gr., al día siguiente o a los dos días), sin ningún esfuerzo para rechazar las tentaciones o emplear los medios sugeridos por el confesor.

2) El reincidente por mera fragilidad rechaza sinceramente el pecado y quisiera verse libre de la odiosa esclavitud a que le somete; pero, sin embargo, reincide en él arrastrado por sus pasiones, aliadas con una voluntad inconstante y débil. Se nota en la práctica:

a) *Por la índole de los pecados que comete,* casi siempre de tipo pasional (lujuria, ira, impaciencia, etc.). Equiparables a éstos son los

pecados cometidos por gente ruda e ignorante, incapaz de percibir con claridad el verdadero alcance de sus pecados.

b) *Por la disminución de su frecuencia o de su número,* lo que supone cierta lucha y esfuerzo contra el pecado.

c) *Por el empleo de los medios para evitarlos* (al menos de algunos), aunque por la mayor vehemencia o frecuencia de las tentaciones haya recaído tantas veces como antes.

253. 3. **Principios fundamentales.** Son los que a continuación exponemos:

1.° Al reincidente por libre elección ordinariamente no se le puede absolver, a no ser que dé signos especiales de arrepentimiento.

La razón es clarísima. Tales reincidentes —según el concepto que hemos dado de ellos— no están decididos en realidad a romper *en serio* con el pecado, porque, si lo estuvieran, hubieran empleado alguno de los medios que se les indicó para precaver las recaídas o, al menos, hubieran disminuido su frecuencia o su número. Si nada de esto se produjo, es señal manifiesta de que no quieren romper en serio con el pecado, y en estas condiciones la absolución sería inválida e incluso sacrílega.

No obstante, si dieran *signos especiales* de arrepentimiento (v.gr., espontánea confesión en tiempo desacostumbrado, acusación humilde y dolorosa con petición de nuevos medios para salir del pecado, petición o aceptación gozosa de una penitencia dura, etc.), se les podría y debería absolver (sea cual fuese su conducta en las confesiones pasadas), porque no hay razón alguna para negar o diferir la absolución al penitente que *hic et nunc* (aquí y ahora) está realmente arrepentido.

En los casos en que por la *manifiesta* indisposición del penitente haya que negarle o diferirle la absolución, el confesor ha de proceder *con la máxima suavidad en la forma,* para no irritar al penitente y alejarle por completo de los sacramentos, con gravísimo daño de su alma. No olvide el sacerdote que es representante del que vino en busca de los pecadores (Mt 9,10-13) y a reintegrar las ovejas extraviadas al verdadero redil (Lc 15,3-7). Para no apagar con su imprudente dureza la «mecha que todavía humea» (Mt 12,20), tenga muy presentes las *advertencias prácticas* que pondremos al final de este apartado.

2.° Al reincidente «por fragilidad» se le puede absolver, siempre que se proponga con verdadera sinceridad ante Dios no reincidir en el pecado y manifieste este arrepentimiento con los signos ordinarios.

La razón es porque, a pesar de sus recaídas, estos tales se confiesan con verdadero dolor y arrepentimiento de sus pecados, ya que

odian sinceramente el pecado, se duelen en seguida de él, quisieran encontrar un medio eficaz para acabar para siempre con él, etc., aunque sucumban nuevamente por la violencia de la pasión y la flaqueza e inconstancia de su voluntad. El hecho de la recaída no es signo infalible de mala voluntad, como dice admirablemente Santo Tomás en el siguiente texto, que ya hemos citado en otro lugar:

«Arrepentirse es llorar los pecados cometidos y no volverlos a cometer en acto o en propósito, al mismo tiempo que los llora. Es un mofador y no un penitente quien, *al mismo tiempo que se arrepiente,* hace aquello de que se arrepiente, pues de nuevo propone hacer aquello que ya hizo o actualmente comete el mismo pecado u otro. Pero que uno peque *después* realmente o en la intención, no excluye que la primera penitencia haya sido verdadera. *Nunca se excluye la verdad de un primer acto por un acto contrario posterior.* Así como en verdad corre quien después se sienta, así también se arrepintió de verdad quien después peca» [5].

En virtud de este principio, hay que concluir que al penitente que *hic et nunc* (aquí y ahora) está real y verdaderamente arrepentido de sus pecados, no hay por qué negarle o diferirle la absolución, aunque haya recaído muchas veces en los mismos pecados. Porque la administración *válida* y *lícita* de la absolución sacramental no requiere otra cosa que las disposiciones *actuales* del penitente, o sea, que esté verdaderamente arrepentido de sus pecados y tenga verdadero propósito de enmienda, lo cual no exige necesariamente la *futura* enmienda ni excluye necesariamente la *previsión no querida* de la recaída. En el pecador que se entrega al pecado *por libre elección,* estas disposiciones son muy dudosas, y por eso se le exigen signos *especiales* de dolor después de tres o cuatro recaídas; pero en el que peca por *pura fragilidad* y sin malicia pueden darse las disposiciones requeridas *hic et nunc* incluso después de muchas recaídas. Añádase a esto que, de ordinario, mayor fruto se puede esperar en él de la gracia sacramental que de diferirle la absolución [6]. En todo caso, esfuércese el confesor en excitarle al verdadero arrepentimiento y propósito de enmienda antes de despedirle sin absolución, que, probablemente —salvo en casos muy especiales—, empeoraría la situación del pecador en vez de mejorarla [7].

Advertencias prácticas. En la práctica, el confesor obrará con prudencia y celo sacerdotal si se atiene a las siguientes normas [8]:

1.ª Examine si el reincidente disminuyó el número de sus caídas, o luchó seriamente contra ellas, o tardó más en recaer, o se confiesa más pronto después de la recaída. Todos éstos son signos

[5] III,84,10 ad 4.

[6] Cf. MERKELBACH, III n.658 B; CAPPELLO, o.c., n.542-543; MARC, n.1861.

[7] Algunos moralistas, como San Alfonso, exigen signos *extraordinarios* de arrepentimiento en todo pecador reincidente para juzgarlo debidamente dispuesto. Pero esta exigencia (tratándose de pecados de *pura fragilidad)* es rechazada por otros muchos con buenos argumentos (cf. CAPPELLO, o.c., n.542).

[8] Cf. MERKELBACH, III n.659; CAPPELLO, o.c., n.543.

de buena voluntad y de suficiente disposición. Déle oportunos consejos, excítele al arrepentimiento y absuélvale aunque haya recaído muchas veces en el pecado.

2.ª Si se trata evidentemente de uno que recae en el pecado *por libre elección* y sin verdadero propósito de enmienda (v.gr., el que mantiene relaciones ilícitas con otra persona, el que se entrega habitualmente o vive de negocios sucios o injustos, etc.), no le absuelva, a no ser que dé señales *especiales* de dolor, como hemos explicado más arriba. Pero trátele con gran benignidad y dulzura, haciéndole ver que, sin verdadero dolor y propósito de enmienda, la absolución es inválida e incluso sacrílega. Procure convencerle por las buenas de la obligación de romper para siempre con el pecado, de la necesidad de salvar el alma por encima de todo, etc. Si logra excitar en él un arrepentimiento sincero, absuélvale con muestras de alegría y satisfacción sacerdotal. Si se niega a romper en absoluto con el pecado, dígale que le ofrece unos días para que lo piense mejor, y que mientras tanto rogará por él con mucho interés, y despídale ofreciéndose como verdadero amigo para todo cuanto necesite. Si después de la exhortación permanecieran *seriamente dudosas* sus disposiciones, hay que distinguir:

a) Si no hay necesidad urgente de absolverle *sub conditione,* conviene diferirle la absolución —aunque siempre por pocos días: dos o tres bastarán en la mayor parte de los casos— con el fin de que se disponga mejor. Trátele con gran benignidad y dígale lo que tiene que hacer para disponerse, ya que la simple dilación no le cambiaría la mentalidad si no se le indican los medios oportunos para ello.

b) Si hay necesidad urgente (v.gr., porque va a contraer en seguida matrimonio, o está en peligro de muerte, o le será imposible volver en mucho tiempo, o se seguiría infamia o escándalo si le niega la absolución, o hay peligro de que se aleje definitivamente de los sacramentos, etc.), haga el confesor un gran esfuerzo para lograr en el penitente las disposiciones *mínimas* y absuélvale *sub conditione* (bajo la fórmula *si capax es).*

«En nuestros tiempos, máxime en las ciudades, en las que, por enfriamiento de la fe, se descuidan las obligaciones de la vida cristiana, apenas dejará de darse siempre esta necesidad, ya que la dilación de la absolución ofende e irrita a la mayor parte de los penitentes y les aparta de la recepción de los sacramentos»[9].

3.ª Los penitentes que, no teniendo pecado mortal, recaen en los mismos pecados *veniales* sin ningún esfuerzo ni empeño en corregirse de ellos o, al menos, en disminuir su número, se exponen a que sus confesiones sean absolutamente *inválidas* (por falta de *materia próxima),* cuando no *sacrílegas* (si lo hacen así con perfecta advertencia y consentimiento). El confesor ha de procurar evitarles este gran daño excitándoles al arrepentimiento *serio* de *alguno,* al menos, de aquellos pecados veniales (sin excluir el arrepentimiento general de

[9] CAPPELLO, o.c., n.543. Cf. PRÜMMER, o.c., III n.453 al final.

los demás, pues sería un gran abuso confesarlos sin arrepentimiento ninguno) o de algún *pecado grave* de la vida pasada ya confesado.

4. Sacrílegos

254. Nos referimos a los que han hecho *a sabiendas* alguna mala confesión (v.gr., callándose por vergüenza algún pecado *mortal*). Estos han de hacer *confesión general* de todos los pecados mortales cometidos desde la última confesión bien hecha, indicando el número de veces que se confesaron mal o recibieron sacrílegamente algún sacramento de vivos. Hemos hablado en otra parte de la necesidad de renovar las confesiones mal hechas o incompletas y de la confesión general (cf. n.215-217).

5. Dementes

255. Con relación a los que tienen total o parcialmente perturbadas sus facultades mentales hay que decir lo siguiente:

1.º LOS QUE TIENEN TOTAL Y PERPETUAMENTE ENAJENADAS SUS FACULTADES MENTALES (locos de atar) no pueden ser absueltos, porque son absolutamente incapaces de recibir el sacramento. Pero como *en peligro inminente de muerte* hay que intentar todos los medios para salvar a un pecador, podría dárseles *sub conditione* la absolución y, mejor todavía, la unción de los enfermos, por si acaso en un momento de lucidez han podido hacer un acto de atrición de sus pecados. Fuera del peligro de muerte, no se les puede absolver, por la razón indicada.

2.º SI TIENEN INTERVALOS DE LUCIDEZ, se les puede y debe absolver en ellos, presupuestas las demás condiciones para la válida y lícita administración.

3.º SI SE DUDA SI TIENEN SUFICIENTE USO DE RAZÓN (semifatuos, idiotas, etc.), hay que disponerlos lo mejor que se pueda y absolverlos *(sub conditione)*, no sólo a la hora de la muerte, sino muchas veces durante la vida, o sea, siempre que ellos quieran y haya probabilidad de que lo reciban fructuosamente.

En la práctica, como los semifatuos, idiotas, etc., sean de ingenio tardo y de memoria débil, de suerte que apenas retienen ni siquiera las verdades cuyo conocimiento es indispensable para salvarse, procure el confesor disponerles para que hagan debidamente los actos de fe, esperanza y contrición, preguntádoles, v.gr.: ¿Crees en un solo Dios en tres personas distintas? ¿Crees que Dios premia a los buenos y castiga a los malos? ¿Crees que Nuestro Señor Jesu-

cristo es el Hijo de Dios? ¿Te arrepientes de todos tus pecados por haber ofendido a Dios y le pides perdón?, etc.

6. Rudos e ignorantes

256. Hay personas tan rudas e ignorantes, que al presentarse al confesor no saben decir absolutamente nada. El confesor debe tener mucha caridad y paciencia con ellos, instruyéndoles en las cosas más necesarias y ayudándoles a recordar sus pecados con oportunas preguntas. Si nada absolutamente puede sacar, vea si el fenómeno obedece a mala voluntad o a una semiimbecilidad mental. En este último caso excítele al dolor de *todos* sus pecados, recite con él una breve fórmula de contrición y absuélvale *sub conditione,* sobre todo si está en peligro de muerte y no hay tiempo para una mejor preparación. Si hubiera tiempo suficiente y no se siguieran graves inconvenientes (peligro de escándalo, infamia, etc.), habría que instruirle y prepararle más cuidadosamente antes de la absolución. En caso de mala voluntad, esfuércese el confesor por cambiarle sus disposiciones, pero extremando la suavidad y prudencia, ya que, dada su rudeza mental y su pobreza psicológica, una excesiva severidad podría alejarle irremediablemente y para siempre de los sacramentos.

7. Niños

257. Al recibir el sacerdote las confesiones de los niños ha de tener en cuenta, principalmente, las siguientes observaciones:

1.ª Uso suficiente de razón. Sin ella no podrían recibir válidamente el sacramento, por falta de materia, ya que antes del uso de la razón no es posible pecar. Es difícil averiguarlo con certeza cuando tienen solamente seis o siete años, pero puede conjeturarse por algunos indicios; v.gr., si explican con claridad sus faltas, si saben distinguir el bien del mal, si tienen conciencia de haber hecho cosas malas, que Dios castiga; si contestan correctamente a las preguntas del confesor sin contradecirse al formulárselas de otro modo, etc. En caso de duda, excíteles al arrepentimiento y absuélvales *sub conditione.*

2.ª Arrepentimiento. Excíteles siempre al arrepentimiento, aunque tengan ya pleno uso de razón; pues es muy frecuente que, por la ligereza de su edad, se confiesen rutinariamente, sin ningún dolor de sus pecados, lo que hace *inválida* la absolución, con grave daño del niño y la consiguiente irreverencia contra el sacramento.

3.ª Conciencia errónea. Corríjales *siempre* la conciencia errónea cuando vea que confunden lo que es pecado con lo que no lo es, o lo grave con lo leve. A veces pueden cometer un verdadero pecado grave con una acción inocente o leve, por haberles deformado la conciencia en su casa, colegio, etc., haciéndoles creer que los que hacen aquello «van al infierno».

4.ª Máxima prudencia al interrogarles, sobre todo en materias torpes. El confesor ha de apartarse por igual de los dos extremos, para evitar, por un lado, que hagan confesiones sacrílegas por callarse algo necesario, o que adquieran malos hábitos por no corregirles sus malas inclinaciones, y, por otro, que aprendan demasiado pronto lo que felizmente ignoran todavía.

5.ª Apartarles del peligro próximo de pecado, sobre todo en su propia casa. Son legión los padres que permiten dormir juntos hermanitos y hermanitas, incluso después de llegar al uso de razón. De este hecho pueden seguirse —y se siguen con más frecuencia de lo que se cree comúnmente— gravísimos desórdenes, que pueden desorientar al niño o a la niña para toda su vida. El sacerdote no debe obligar al niño a que pida a sus padres que le cambien de habitación (para no infamarle o hacerle odiosa la confesión, a no ser que se pudiese encontrar un pretexto para evitar ambas cosas; v.gr., que no puede dormir en compañía), ni puede tampoco avisar a los padres (para no quebrantar el secreto sacramental); pero puede y debe predicar contra este abuso para que los padres, en general, lo eviten con grandísimo cuidado. Y al niño pecador ha de procurar por todos los medios apartarle del pecado por procedimientos persuasivos, pero quizá no convenga amenazarle con negarle la absolución si vuelve a reincidir en el pecado, no sea que se aleje definitivamente de los sacramentos.

6.ª Gran dulzura y benignidad. El niño, más que nadie, necesita cariño en todas partes, sobre todo en el tribunal de la penitencia. Si encuentra en él un trato áspero e impaciente, se encoge en seguida su espíritu y o hace una mala confesión o coge un miedo insuperable al sacramento, que puede llevarle a apartarse definitivamente de él. Gran responsabilidad la del sacerdote que no trata con exquisita delicadeza a los niños.

7.ª Precepto de la Iglesia. El Código canónico establece que «todo fiel de uno u otro sexo que ha llegado a la edad de la discreción, esto es, al uso de razón, tiene obligación de confesar fielmente todos sus pecados graves una vez por lo menos al año» (cn. 989). Este precepto obliga a los niños que tengan uso de razón, aunque no hayan cumplido los siete años, en el supuesto de que hayan pecado gravemente.

«La costumbre de no admitir a la confesión a los niños o de no absolverles cuando han llegado ya al uso de razón, hay que recha-

zarla en absoluto. Los ordinarios locales, empleando incluso los remedios jurídicos, procurarán que esta costumbre se quite de raíz»[10].

8. Sordomudos y de idioma distinto

258. En otro lugar hemos hablado sobre el modo de confesar a los sordomudos por escrito o por signos (cf. n.212).

A éstos se equiparan los penitentes *de otro idioma* que desconocen en absoluto el del confesor. Pueden confesarse por signos o por medio de una persona intérprete. (cf. cn.990), que estaría rigurosamente obligada al secreto sacramental (cf. cn.983). Téngase en cuenta lo que hemos dicho en otra parte sobre el modo de facilitar la confesión de los de idioma extranjero y sobre sus obligaciones ulteriores en caso de no haberse podido acusar íntegramente de todos sus pecados (cf. n.212-213).

9. Anormales

259. A consecuencia, en gran parte, del nerviosismo y agitación de la vida moderna, cada vez son más frecuentes los casos de personas *anormales* que tienen más o menos disminuida su responsabilidad moral en virtud de las alteraciones y trastornos de sus centros cerebrales y facultades sensitivas, que repercuten, a veces hondamente, en su vida psíquica y moral.

La lista de estas perturbaciones mentales y nerviosas es cada vez más larga. Frenesí, obsesión, impulsos ciegos, propensiones irresistibles, abulia, neurastenia, histeria, epilepsia, perversiones sexuales (sadismo, masoquismo, fetichismo, homosexualismo, etc.) y otras mil aberraciones por el estilo van creciendo y propagándose cada vez más por el mundo entero.

EN CUANTO A LA RESPONSABILIDAD MORAL de estos seres anormales, hay que rechazar en absoluto las manifiestas exageraciones de la escuela criminalista de Lombroso y de muchos deterministas, según los cuales casi todos los malhechores y criminales son enfermos irresponsables. No puede negarse que pueden darse casos de verdadera irresponsabilidad moral, sobre todo cuando esas enfermedades nerviosas han llegado a su paroxismo; pero, *de ordinario,* lo corriente y normal es que la responsabilidad continúe en pie, si bien más o menos atenuada o disminuida según la intensidad del desorden nervioso.

[10] Decreto *Quam singulari,* S. C. de Sacram., 8 de agosto de 1910, n.VII.

En la práctica, el confesor debe tener presentes las siguientes observaciones [11]:

1.ª En general, los anormales permanecen perfectamente libres con relación a las cosas que no afectan directamente a su enfermedad o propensión.

2.ª En aquellas cosas hacia las que sienten enorme y anormal inclinación, con frecuencia su libertad e imputabilidad están atenuadas y disminuidas, pero no tanto que siempre lo mortal se haga venial.

3.ª Por lo general, la libertad no se extingue totalmente, salvo en muy contadas excepciones. Por lo mismo, no hay que suponerlo *a priori* en un caso determinado, sino que hay que presumir, por el contrario, que existe la libertad suficiente para el pecado.

4.ª Aunque la libertad se disminuya e incluso se extinga totalmente en algún caso, puede ocurrir —y es frecuente de hecho— que haya responsabilidad *en la causa* puesta voluntariamente. Por lo cual, cuanto más grande y anormal sea la propensión hacia las cosas desordenadas tanto mayor es la obligación de huir o evitar las ocasiones peligrosas en las que su propensión se exacerbaría; y pecan *in causa* si no las evitan pudiéndolo hacer.

5.ª En los casos en que su responsabilidad se disminuya en gran escala o casi se extinga, el confesor o psiquiatra no debe decírselo al penitente o enfermo, porque esto aumentaría extraordinariamente su concupiscencia y le impulsaría a cometer actos cada vez más temerarios o perversos al juzgar inútil toda tentativa de resistencia.

6.ª El confesor debe tratar a estos pobres anormales con gran benignidad y dulzura. Ayúdeles con paternal solicitud e inquebrantable paciencia. Anímeles a luchar, a huir cuidadosamente de las ocasiones de pecado, a frecuentar los sacramentos, a renovar con frecuencia sus propósitos de resistencia a las tentaciones, a orar con fervor y a servirse también de los remedios físicos y medicinas oportunas que le recete un médico católico y de confianza.

7.ª En general, hay que ser benigno en concederles la absolución de sus faltas, aunque sean reincidentes, por su fragilidad intrínseca. Pero si además son voluntariamente *ocasionarios,* hay que obligarles a romper con la ocasión, con mayor motivo que si se tratara de una persona normal, por su mayor inclinación al pecado.

10. Enfermos y moribundos

260. *De los enfermos ordinarios* apenas hay nada especial que decir. Si tienen perfectamente expeditas sus facultades mentales y el uso de la palabra, hay que administrarles el sacramento de la penitencia como si se tratara de personas sanas, aunque se les puede facilitar la confesión del mejor

[11] Cf. MERKELBACH, *De variis poenitentium categoriis* (Lieja 1933) c.2 q.5 n.3.

modo posible para salvar la integridad y evitarles una fatiga excesiva. La penitencia o satisfacción sacramental puede ser muy ligera (v.gr., tres avemarías), aconsejándoles que ofrezcan al Señor, además, los dolores y molestias de su enfermedad.

Tratándose de moribundos, el confesor ha de extremar su prudencia y celo pastoral como en ninguna otra de sus funciones sacerdotales. Porque, si consigue salvar el alma del moribundo, el fruto permanecerá para siempre; pero, si la deja perder por su imprudencia o descuido, el fallo será eternamente irreparable.

Vamos a examinar por separado tres puntos principales: *a)* quiénes pueden ser absueltos; *b)* modo de ayudarles, y *c)* algunos casos especiales.

a) Quiénes pueden ser absueltos

261. He aquí las principales reglas:

1.ª No es lícito absolver al moribundo que es ciertamente incapaz de recibir el sacramento.

Tales son:

a) Los *no bautizados.*

b) Los niños que *evidentemente* no han alcanzado el uso de razón (v.gr., a los dos o tres años.).

c) Los que, estando todavía en su cabal juicio, *rechazan* al sacerdote o no quieren cumplir alguna condición indispensable para ser absueltos válidamente.

La razón es porque no es lícito administrar un sacramento ciertamente *inválido,* por la irreverencia que se comete contra él.

2.ª Se puede y se debe absolver absolutamente al moribundo en los dos casos siguientes:

a) Si manifiesta actualmente de algún modo su arrepentimiento (v.gr., dándose golpes de pecho), aunque ya no pueda hablar.

b) Si en el momento de la absolución está ya destituido del uso de los sentidos y no manifiesta de ningún modo su arrepentimiento, pero lo manifestó anteriormente ante testigos, v.gr., pidiéndoles que fueran a buscar un sacerdote.

La razón es porque en estos casos hay, o perdura virtualmente, el suficiente arrepentimiento y la confesión suficiente, realizada por sí mismo o a través de las otras personas como intérpretes. Falta únicamente la *integridad* de la confesión, que en estas circunstancias gravísimas no obliga por imposibilidad material de realizarla. Luego se le puede y debe absolver *absolutamente* aunque hubiera llevado anteriormente una vida poco cristiana o incluso escandalosa. En este

último caso sería mejor, sin embargo, absolverle *sub conditione* (bajo la fórmula *si capax es).*

3.ª Se puede y debe absolver «sub conditione» al moribundo destituido ya del uso de los sentidos en los siguientes casos:

a) SI VIVIÓ CRISTIANAMENTE y le sorprendió un accidente repentino que le pone en trance de muerte. En sus disposiciones anteriores puede verse una confesión incoada o, al menos, el deseo sincero de salvarse. Lo que es suficiente para dar una absolución *sub conditione* (bajo la fórmula *si capax es).*

b) AUNQUE NO HUBIERA VIVIDO CRISTIANAMENTE E INCLUSO HUBIESE RECHAZADO AL SACERDOTE, con tal que haya algún *ligero indicio* de que después de la pérdida de los sentidos ha cambiado de disposiciones. La razón es porque, siempre que haya *alguna ligera esperanza* de la validez de un sacramento tan necesario para la salvación como la penitencia, hay que intentar socorrer al enfermo con él. Es cierto que no puede exponerse al sacramento a peligro *cierto* de nulidad, pero no se le pone administrándole *condicionalmente (si capax es);* y, en todo caso, la caridad está por encima de la virtud de la religión, y ésta debe ceder el paso a aquélla. Es preferible exponer el sacramento a peligro de nulidad antes que al penitente a peligro de eterna condenación por no haberle absuelto. No olvide nunca el sacerdote que los sacramentos son para el hombre y no el hombre para los sacramentos.

La mayor parte de los autores admiten que podría absolverse *condicionalmente* incluso al moribundo católico que quedó destituido del uso de los sentidos en el momento mismo de entregarse al pecado (embriaguez, lujuria, etc.), con tal que por su vida anterior (v.gr., iba a veces a misa, cumplía con Pascua, etc.) pueda conjeturarse que es probable se arrepintiera interiormente de su pecado en el momento de perder el uso de los sentido o incluso después, cuando ya no puede manifestarlo.

En la práctica, pues, es lícito absolver *sub conditione* a *cualquier* moribundo católico y a los aparentemente muertos (v.gr., dos o tres horas después de la muerte —e incluso, según algunos, hasta que se presentan los primeros síntomas de descomposición [12]—, cualquiera que hayan sido sus disposiciones anteriores a la pérdida de los sentidos). Si se trata de un pecador *público,* hay que procurar evitar el escándalo o extrañeza de los fieles (v.gr., advirtiéndoles que le absuelve *sub conditione,* confiándole a la misericordia de Dios).

4.ª Es conveniente que se absuelva de nuevo al penitente cada vez que manifiesta nuevos signos de dolor; y si per-

[12] Cf. FERRERES, *La muerte real y la muerte aparente con relación a los santos sacramentos* 5.ª ed. (Barcelona 1930) p.3.ª n.104.

manece destituido del uso de los sentidos, se le puede absolver varias veces al día (v.gr., tres o cuatro).

La razón es porque con esos nuevos signos de dolor es probable que quiera manifestar algún nuevo pecado que ha venido a su memoria o que quizá haya cometido realmente después de la última absolución. Lo cual puede ocurrir también estando ya destituido del uso de los sentidos.

5.ª **Puede absolverse «sub conditione» e incluso administrarles la unción de los enfermos a los moribundos destituidos del uso de los sentidos que estén válidamente bautizados en el cisma o la herejía, si se cree probable que estaban de buena fe en su error y que admitirían la ayuda del sacerdote católico si supieran con certeza que es necesaria para salvarse.**

Consta expresamente *con relación a los cismáticos,* e implícitamente con relación a los demás herejes bautizados [13] por una respuesta del Santo Oficio del 17 de mayo de 1916, que dice así:

PREGUNTA. «¿Puede dárseles la absolución y la unción de los enfermos a los cismáticos destituidos de los sentidos en el artículo de la muerte?»

RESPUESTA. «*Sub conditione,* afirmativamente; sobre todo si por las circunstnacias es lícito conjeturar que, al menos implícitamente, rechazan sus errores. Sin embargo, hay que remover eficazmente el escándalo, manifestando a los circunstantes que la Iglesia supone que volvieron a la unidad en sus últimos momentos» (D 2181 *a).*

Pero, si estuvieran todavía en su cabal juicio, no se les podrían administrar esos sacramentos sin previa abjuración de sus errores, hecha del mejor modo posible (D 2181 *a).*

Si se dudara prudentemente del valor del bautismo recibido por los acatólicos, se les debería bautizar a escondidas *sub conditione* antes de absolverles.

Se puede absolver también *a un hereje material,* aunque no se halle privado del uso de sus sentidos, si no se le puede hacer caer en la cuenta de su error, con tal de moverle del mejor modo posible a detestar sus errores, al menos implícitamente (v.gr., aceptando *todos* los dogmas de la Iglesia), y a hacer profesión de fe [14].

Advertencia práctica. Antes de absolver a cualquier moribundo privado ya del uso de los sentidos, es conveniente excitarle al arrepentimiento de todos sus pecados y a pedirle perdón a Dios, sugiriéndole alguna jaculatoria (v.gr., «Dios mío, tened piedad y misericordia de mí»). Con frecuencia se ha comprobado que enfermos

[13] Así lo ha confirmado el reciente directorio *Ad totam Ecclesiam,* promulgado por Pablo VI el 14 de mayo de 1967 (AAS 59 [1967] 574ss n.55).

[14] Cf. S. Oficio, 11 de noviembre de 1941.

que parecían enteramente privados de sus sentidos, *oían* perfectamente todo lo que ocurría a su alrededor, como han declarado muchos de ellos al volver en sí. Parece que el último sentido que se pierde es el del oído —lo que es un dato precioso para el confesor—, y hasta se han dado casos de enfermos muy sordos que recobraron el oído en sus últimos momentos.

b) Modo de ayudar a los moribundos

262. Ayudar a morir cristianamente a un enfermo es uno de los actos de caridad más excelentes que puede realizar el sacerdote, e incluso los seglares en la parte que a ellos corresponda.

El *Ritual Romano* advierte expresamente al párroco que, «apenas supiere que alguno de sus feligreses está enfermo, no espere que le llamen, sino que acuda espontáneamente a visitarle, y esto no sólo una vez, sino todas las que sean menester. Y exhorte a sus parroquianos a que le avisen cuando alguien cae enfermo en la parroquia, sobre todo si se trata de una enfermedad grave»[15]. Ya se entiende que la obligación *de caridad* —más importante que la de justicia— afecta a todos los sacerdotes, aunque no sean párrocos.

Al entrar en la habitación del enfermo, salúdele con amabilidad y pregúntele cómo se encuentra, si tiene dolores, etc. No le hable en seguida de confesión, a no ser que esté ya muy grave y haya peligro de que pierda el uso de los sentidos. Llegado el momento de confesarle, trátele con gran benignidad y dulzura, anímele a confiar en Dios y a hacer una buena confesión. Ayúdele en el empeño y facilítele todo lo que pueda la confesión, sin comprometer, no obstante, su integridad, en la mejor forma posible. Excítele al arrepentimiento de todos los pecados de su vida, déle a besar el crucifijo e impóngale una ligera penitencia (v.gr., una breve oración, que el sacerdote mismo rezará con él). Y procure hablarle del beneficio inmenso del viático y de los otros auxilios de la Iglesia que le va a traer (unción de los enfermos). Prepare también a la familia y recomiéndeles que no lloren en presencia del enfermo, para que éste no pierda la serenidad y la paz.

Si le es posible, hágale la recomendación del alma cuando se acerque el momento supremo —o que lo hagan los familiares a falta del sacerdote— y sugiérale, con suavidad y pausas, algunas jaculatorias oportunas (v.gr., «Jesús mío, misericordia»; «Dulce Corazón de María, sed mi salvación», etc.). Déle a besar el crucifijo y aplíquele la indulgencia plenaria *in articulo mortis*. En el momento de exhalar el último suspiro absuélvale por última vez *(sub conditione)*; rece por él algún responso y dirija unas palabras de consuelo a la familia, muy breves, pero muy sentidas. Aproveche la ocasión para recordar

[15] *Rituale Romanum* tit.5 c.4 n.1.

a todos la brevedad de la vida, la vanidad del mundo y la felicidad de morir cristianamente, como el que acaba de expirar. Todo con palabras muy breves, pero salidas del alma.

Otros mil detalles sobre el modo de ayudar a los moribundos los encontrará el sacerdote en los buenos libros de teología pastoral.

c) Algunos casos especiales

263. Recogemos aquí algunos casos particularmente difíciles que pueden presentársele al sacerdote que asiste a un moribundo [16].

1.º **Ante un pecador público** (v.gr., el que vive en público concubinato con una mujer). El sacerdote ha de atenerse a las siguientes normas:

a) No le puede llevar *públicamente* el viático sin que previamente repare el escándalo (v.gr., echando de casa a la mujer). En caso de imposibilidad material de hacerlo así (por el conjunto de circunstancias especialísimas), podría llevárselo *ocultamente,* si está de verdad arrepentido y dispuesto a reparar el escándalo en cuanto sea posible.

b) Si se trata de pecadores públicos ordinarios (v.gr., si nunca iba a misa ni cumplía con la Iglesia), el hecho de llevarles públicamente el viático es ya suficiente retractación de su mala vida.

c) Si se trata de un impío o perseguidor de la Iglesia, de un masón, etc., la retractación debería hacerla ante testigos. Pero procure el sacerdote no echarlo todo a perder por exceso de celo en los detalles jurídicos.

d) En caso de concubinato o matrimonio civil, vea el sacerdote la posibilidad de hacerle contraer matrimonio canónico *in articulo mortis,* con el fin de legitimar la prole o de cumplir la promesa de matrimonio. En estos casos, como es sabido, puede el obispo del lugar dispensar de *todos* los impedimentos de derecho *eclesiástico* (no los de derecho natural), excepto el presbiterado y la afinidad en línea recta; y si no hubiera tiempo de recurrir al obispo, puede hacerlo el párroco o el sacerdote que asiste al casamiento ante dos testigos, o el mismo confesor; pero este último solamente en el acto de la confesión sacramental y para el fuero interno.

2.º **Ante una mujer que ha de ser madre.** Si se encuentra ya en el cuarto mes de gestación (ya que antes es difícil encontrar vivo al feto), el confesor debe *insinuarle* la conveniencia de bautizar al hijo que lleva en sus entrañas, practicándole la operación cesárea si se produce la muerte de la madre. En realidad se trata de un *grave* deber de caridad por parte de la madre, para que su hijo no muera sin bautismo; pero el sacerdote no debe imponerle la *obligación* sino sólo después de habérselo insinuado como *conveniente* y aceptado por la enferma. De lo contrario, se expone a condenar a la madre, sin ventaja alguna para el hijo.

[16] Cf. MERKELBACH, *De variis poenitentium categoriis* c.2 q.6.

Un caso particularmente delicado y difícil sería el de una enferma ilegítimamente embarazada sin que lo sepa nadie. Si, al *insinuarle* la conveniencia de que lo declare la misma enferma a una persona de su absoluta confianza para que, después de muerta, le hagan la operación cesárea, se negara en absoluto, no siga adelante el sacerdote. Disimule la obligación y encomiende el asunto a Dios, sin decir absolutamente nada a nadie. No es conveniente que el mismo confesor acepte de la enferma el encargo de revelarlo después de su muerte, para no hacer odiosa la confesión y evitar que la gente crea que ha quebrantado el secreto sacramental.

3.º **Ante uno obligado a restituir o a reparar los daños.** Proceda el sacerdote del modo siguiente:

a) Si el enfermo está de buena fe (o sea, si no sabe que tiene obligación de restituir o reparar los daños) y no hay tiempo de instruirle convenientemente, o teme prudentemente que no la aceptaría, omita la advertencia y absuélvale, si reúne las demás condiciones necesarias. Es preferible que se hunda todo el dinero del mundo antes que un alma en el infierno, máxime cuando se sospeche que nada aprovecharía la advertencia, dada la mentalidad o circunstancias del enfermo.

b) Si espera obtener éxito de su aviso y hay tiempo para ello, o si el penitente pregunta si tiene obligación de restituir, o está intranquilo por ello, avísele de su obligación y ayúdele a que la haga efectiva en seguida (v.gr., firmando un documento ante testigos o declarándolo ante un notario, etc.). No hay inconveniente en que se oculte la *causa* de la restitución, pudiendo dejarla en testamento como si se tratara de una donación voluntaria, pero cuidando de que llegue efectivamente a manos del verdadero dueño.

c) Si la obligación de restituir es *dudosa,* no le imponga la obligación, a no ser que, examinadas mejor las cosas, aparezca evidentemente como más probable. Un confesor probabilista le eximiría totalmente de la obligación.

d) Si lo que se debe restituir es la *fama* de una persona injustamente calumniada, hágase del mejor modo que se pueda: de palabra ante testigos o por escrito, declarando, v.gr., que se le informó mal, etcétera, y que ha averiguado la verdad, que se complace en manifestar.

4.º **Ante la muralla de la familia.** A veces ocurre que es la familia del enfermo la que comete el enorme crimen de no dejar que se le acerque el sacerdote (v.gr., por el estúpido pretexto de *no asustarle* o porque temen que le obligue a restituir lo mal adquirido, etc.). En estos casos procure el sacerdote, del mejor modo que pueda, convencer a la familia que le dejen visitar al enfermo únicamente como amigo. Si no puede quedarse un solo momento a solas con el enfermo, excítele al dolor de *todos* sus pecados y absuélvale *sub conditione* en presencia de los circunstantes. Si no le permiten de ninguna manera visitarle, advierta a los familiares que cometen un gravísimo

crimen, del que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios; y si puede desde la puerta o desde alguna ventana hablar en alta voz al enfermo y excitarle al arrepentimiento, hágalo y absuélvale *sub conditione.* Según parece, así fue absuelto, en sus últimos momentos, el famoso novelista Víctor Hugo[17].

5.° **Ante un pecador obstinado.** El confesor ha de redoblar sus esfuerzos para que este desgraciado no muera impenitente y se condene para toda la eternidad. Para ello:

a) Encomiéndele fervorosamente a Dios (sobre todo en el santo sacrificio de la misa) y haga que oren por él otras personas piadosas, principalmente comunidades religiosas y colegios de niños. Invoquen todos a María, abogada y refugio de los pecadores.

b) Vuelva una y otra vez a visitarle, hablándole con gran benignidad y dulzura de la misericordia infinita de Dios, de lo fácil que es salvar el alma, de la terrible desesperación de los condenados por no haber aprovechado este remedio tan fácil, etc. Si se enfurece más, déjele meditar a solas estas cosas y redoble su oración, acompañada de alguna penitencia.

c) Si el enfermo pierde el uso de los sentidos sin haber dado ninguna señal de arrepentimiento, todavía podría absolverle *sub conditione* en la forma que hemos explicado más arriba. Tal vez ahora esté arrepentido cuando ya no puede manifestarlo externamente.

11. Laxos

264. En el primer volumen de esta obra (n.175-177) hemos dado la noción y división de la conciencia laxa y hemos señalado sus causas, efectos y remedios.

El confesor notará que está en presencia de un penitente laxo, a no ser que se trate de una persona muy ignorante:

a) Si su acusación es a todas luces insuficiente, como los que dicen en su única confesión anual: «Yo no robo ni mato, ni hago mal a madie, ni me remuerde la conciencia de nada».

b) Si ve que no tiene remordimiento alguno de sus pecados, a los que apenas les concede importancia.

c) Si, más que *acusarse* de sus pecados, parece que ha acudido al confesonario a *excusarse* de ellos, e incluso a *defenderlos* alegando razones fútiles e inconscientes (v.gr., que están los tiempos muy difíciles, que no hay más remedio que pecar, que la «gente» es muy mala, etcétera).

d) Si sonríe bondadosamente al hablarle del peligro de eterna condenación en que se encuentra, o se ve que no hace caso ninguno de las exhortaciones que se le hacen, etc.

Comprobado por el confesor que su penitente es de conciencia laxa, he aquí lo que debe hacer:

[17] Cf. nuestra *Teología de la salvación* (BAC, Madrid) n.193.

a) No se fíe de sus manifestaciones de inocencia. Interróguele cuidadosamente y con prudencia para obtener una confesión lo más íntegra posible. Si nota claramente que *no quiere* confesarse bien, adviértale con suavidad y firmeza que la confesión ha de hacerse de una manera voluntaria y espontánea para no engañarse a sí mismo, ya que a Dios es imposible engañarle, aunque se engañe al confesor. Si no logra convencerle a pesar de hablarle con suavidad y dulzura, dígale que se verá en la triste necesidad de negarle la absolución si no quiere confesarse como Dios manda. Si ni aun así consigue hacerle cambiar de actitud, despídale sin absolución, a no ser que el conjunto de circunstancias (posible escándalo, infamia, peligro de alejarle de los sacramentos, etc.) aconsejen una absolución *sub conditione* después de haberle excitado al dolor y arrepentimiento de todos sus pecados.

b) Aconséjele una mayor frecuencia en la recepción de los sacramentos, alguna lectura piadosa diaria, instrucción religiosa más completa, huida de las ocasiones peligrosas, meditación de los novísimos, etc. Lo más eficaz de todo sería llevarle a una tanda de ejercicios espirituales internos, que suele producir un cambio radical en esta clase de pecadores, con frecuencia más atolondrados e irreflexivos que perversos.

12. Escrupulosos

265. En total contraste con el penitente de conciencia laxa, que no ve pecado donde lo hay realmente, el escrupuloso lo ve donde no lo hay en realidad. Es una de las enfermedades psíquicas más atormentadoras y más difíciles de curar, a no ser a base de una obediencia ciega a las decisiones de un director espiritual competente y experimentado.

En el primer volumen de esta obra (n.167-172) hemos descrito ampliamente las características de esta enfermedad y hemos señalado sus causas y remedios, e incluso lo que debe hacer el director espiritual. Nada nuevo tenemos que añadir aquí.

13. Devotos

266. El confesor no es solamente *juez*, sino también *padre, médico* y *maestro* de las almas, como veremos en el capítulo siguiente. Por lo mismo, una de sus más graves obligaciones pastorales, en el confesonario y fuera de él, es la de empujarlas, con todos los medios a su alcance, hacia las alturas de la perfección cristiana y unión íntima con Dios. No olvide nunca:

a) Que un justo perfecto agrada a Dios más que muchos tibios e imperfectos.

b) Que la conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta.

c) Que agrada más a Dios y le glorifica más el predicador, confesor o maestro espiritual que convierte a un pecador llevándolo hasta la perfección cristiana, que el que convierte a muchos, pero dejándolos tibios e imperfectos.

La dirección espiritual de las personas fervientes en marcha hacia la perfección cristiana requiere en el director grandes conocimientos teóricos y prácticos de teología ascética y mística y una prudencia exquisita en la aplicación de los grandes principios de la dirección espiritual. Hemos hablado largamente de todo esto en otro lugar, adonde remitimos al lector [18].

14. Excomulgados

267. Puede ocurrir que se presente en el tribunal de la penitencia un pecador que ha incurrido a sabiendas en un pecado o delito que lleva consigo alguna excomunión o censura eclesiástica. El confesor debe conocer perfectamente cuáles son esos pecados y censuras y qué debe hacer cuando se encuentra con un pecador que ha incurrido en ellos. Lo precisaremos con toda claridad y detalle más abajo, al hablar de las censuras y penas eclesiásticas.

CAPITULO V

Ministro del sacramento de la penitencia

Advertencia importante. En las tres ediciones anteriores de este volumen segundo de nuestra TEOLOGÍA MORAL PARA SEGLARES estudiábamos el asunto del ministro de la penitencia con gran extensión y multitud de detalles. Pero como este capítulo interesa casi exclusivamente a los sacerdotes —no tanto a los seglares—, preferimos simplificarlo muchísimo en esta cuarta edición. De todas formas, recogemos a continuación *íntegramente* el capítulo *De sacramenti paenitentiae ministro* del nuevo Código de Derecho canónico (cn.965-986).

[18] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* 5.ª ed. (BAC, Madrid 1968).

ARTICULO I

La doctrina del Código canónico

268. 1.º «El ministro del sacramento de la penitencia es solamente el sacerdote» (cn.965).

2.º «Para absolver válidamente de los pecados se requiere en el ministro, además de la potestad de orden, la facultad de ejercerla sobre los fieles a quienes imparta la absolución» (cn.966,1.º).

«Esta facultad puede dársela al sacerdote el mismo derecho o por concesión de la autoridad competente, según lo que determina el canon 969» (cn.966,2.º).

3.º «Además del romano pontífice, gozan por el derecho mismo de la facultad de recibir las confesiones de los fieles en todo el mundo los cardenales. Y también los obispos, que pueden usar *lícitamente* de dicha facultad, a no ser que lo impida el obispo diocesano en algún caso particular» (cn.967,1.º).

«Los que gocen habitualmente de la facultad de recibir confesiones, ya en virtud de su oficio o en virtud de la concesión del ordinario del lugar de su incardinación o del lugar donde tienen su domicilio, pueden usar de esa facultad *en todas partes (ubique)*, a no ser que el ordinario lo impida en algún caso particular, pero permaneciendo en pie lo que se dirá en el canon 974, párrafos 2.º y 3.º» (cn.967,2.º).

(Nótese la singular importancia de este canon y su extensión universal. Cualquier sacerdote que tenga facultad de jurisdicción concedida por su propio obispo o por el de su domicilio, puede confesar válida y lícitamente *en todo el mundo,* a no ser que sufra alguna de las restricciones que señala este canon o el canon 974, como veremos en seguida. Esto supone una gran innovación del nuevo Código, ya que en la antigua legislación era necesario poseer jurisdicción expresa *en cada diócesis* concedida por el obispo correspondiente, lo que complicaba enormemente las cosas.)

«Por el mismo derecho gozan en todas partes de dicha facultad, con relación a los miembros de su instituto o sociedad religiosa y a los que moran día y noche en la misma casa, todos aquellos que, en virtud de su oficio o por concesión del superior competente según las normas del canon 968,2.º y 969,2.º, han recibido la facultad de oír confesiones. Los cuales pueden usarla *lícitamente,* a no ser que algún superior mayor se lo impida con relación a sus propios súbditos en algún caso particular» (cn.967,3.º).

«En virtud de su propio oficio, gozan en su propio campo de la facultad de oír confesiones el ordinario del lugar, el canónigo penitenciario y el párroco y los que están en lugar del párroco» (cn.968,1.º).

«En virtud de su oficio gozan de la facultad de oír las confesiones de sus súbditos y de los que moran día y noche en la misma casa los superiores de los institutos religiosos o sociedades de vida

apostólica, si son clericales de derecho pontificio y gozan de la potestad ejecutiva de régimen según la norma de sus constituciones, quedando en pie, sin embargo, lo que prescribe el canon» 630,4.º).

(El canon 630, 4.º dice así: «Los superiores no oigan las confesiones de sus súbditos, a no ser que lo pidan ellos expresamente».)

«Unicamente el ordinario del lugar es competente para conferir a cualquier sacerdote la facultad de oír las confesiones de cualesquiera fieles. Los sacerdotes que son miembros de los institutos religiosos no usen de esa facultad sin licencia, al menos presunta, de su propio superior» (cn.969,1.º).

«El superior de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, del que se habla en el canon 968,2.º, que tiene la facultad de oír las confesiones de sus súbditos y de los que moran día y noche en la misma casa, puede conferir esta facultad a cualquier sacerdote» (cn.969,2.º).

«La facultad de oír confesiones no se conceda sino a los presbíteros que hayan sido encontrados idóneos por previo examen, a no ser que conste por otra parte su competencia» (cn.970).

«El ordinario del lugar no conceda la facultad habitual de oír confesiones a un presbítero ajeno, aunque tenga domicilio o cuasidomicilio en su diócesis, sin oír previamente, en cuanto sea posible, al ordinario del propio presbítero» (cn.971).

«La facultad para oír confesiones por la competente autoridad de la que se habla en el canon 969, puede concederse para un tiempo indeterminado o determinado» (cn.972).

«La facultad para oír habitualmente las confesiones debe concederse por escrito» (cn. 973).

«El ordinario del lugar, así como el superior competente, no revoque la facultad para oír habitualmente confesiones a no ser por grave causa» (cn.974,1.º).

«Revocada la facultad para oír confesiones por el ordinario del lugar que la concedió, de la que habla el canon 967,2.º, el sacerdote pierde dicha facultad en todas partes *(ubique)*. Pero, si le revoca dicha facultad otro ordinario de lugar, la pierde tan sólo en el territorio del que se la revoca» (cn.974,2.º).

«Cualquier ordinario de lugar que revoque a algún sacerdote la facultad de oír confesiones, debe ponerlo en conocimiento del ordinario propio del sacerdote por razón de su incardinación, o, si se trata de un miembro de un instituto religioso, notifíquelo a su competente superior» (cn.974,3.º).

«Revocada la facultad de oír confesiones por el propio superior mayor, el sacerdote pierde dicha facultad de oír las confesiones de los miembros del instituto en todas partes *(ubique)*. Pero, si se la revoca otro superior competente, sólo la pierde con relación a los súbditos de este otro superior» (cn.974,4.º).

«Además de por la revocación, la facultad de que se habla en el canon 967,2.º cesa por la pérdida del oficio, o por la excardinación, o por la pérdida del domicilio» (cn.975).

«Cualquier sacerdote, aunque carezca de la facultad de oír confesiones, puede absolver válida y lícitamente de todos sus pecados y censuras, a cualquier penitente que se encuentre en peligro de muerte, aunque se encuentre presente un sacerdote aprobado» (cn.976).

«La absolución del cómplice en pecado contra el sexto mandamiento del decálogo es *inválida,* fuera del peligro de muerte» (cn.977).

«Al oír confesiones recuerde el sacerdote que es, a la vez, juez y médico y que ha sido constituido por Dios como ministro de su justicia y de su misericordia, para que tenga siempre presente el honor divino y la salud de las almas» (cn.978,1.°).

«El confesor, como ministro de la Iglesia, ha de adherirse fielmente a la doctrina del magisterio de la Iglesia y a las normas emanadas de la competente autoridad» (cn.978,2.°).

«El sacerdote proceda con prudencia y discreción en las preguntas que daba hacer, teniendo en cuenta la condición y edad del penitente, y absténgase siempre de preguntar el nombre del cómplice» (cn.979).

«Si el confesor no tiene ninguna duda sobre la disposición del penitente y éste pide la absolución, no se la niegue ni la difiera» (cn.980).

«Habida cuenta de la condición del penitente, impóngale el confesor saludables y convenientes penitencias según la calidad y número de los pecados; las cuales tiene obligación el penitente de cumplirlas por sí mismo» (cn.981).

«El penitente que se confiesa de haber denunciado falsamente ante la autoridad eclesiástica a un sacerdote inocente del crimen de solicitación para pecar contra el sexto mandamiento del decálogo, no puede ser absuelto antes de que se retracte formalmente de la falsa denuncia y esté dispuesto a reparar los daños que se hayan producido» (cn.982).

«El sigilo sacramental es inviolable. Por lo cual no puede el confesor, con palabras o de cualquier otro modo ni por ninguna causa, revelar de algún modo al penitente» (cn.983,1.°).

«La obligación de guardar el secreto afecta también al intérprete (si lo hubo) y a todos los que de cualquier modo haya llegado la noticia de los pecados confesados» (cn.983,2.°).

«Se prohíbe terminantemente al confesor hacer uso, con gravamen del penitente, de los conocimientos adquiridos en la confesión, aunque no haya peligro alguno de revelación» (cn.984,1.°).

«Los que están constituidos en autoridad (superiores, etc.) no pueden en manera alguna hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de los pecados adquirido por la confesión realizada en cualquier tiempo» (cn.984,2.°).

«El maestro de novicios y su socio, el rector del seminario y otros miembros de un instituto de educación no oigan las confesiones sacramentales de sus alumnos que moran en la misma casa, a no

ser que los alumnos lo pidan espontáneamente en casos particulares» (cn.985).

«Todos los que en virtud de su oficio tienen cura de almas, tienen obligación de proveer que se oigan las confesiones de los fieles a ellos encomendados que lo pidan razonablemente, y déseles oportunidad para la confesión individual en los días y horas establecidos para su comodidad» (cn.986,1.º).

«En urgente necesidad, cualquier confesor tiene obligación de recibir la confesión de los fieles; y en peligro de muerte, cualquier sacerdote (aunque no sea confesor)» (cn.986,2.º).

Hasta aquí el capítulo íntegro *De sacramenti paenitentiae ministro,* tal como figura en el nuevo Código de Derecho canónico. Por su especial interés vamos a ampliar a continuación algunos de los puntos más interesantes que acabamos de recoger.

ARTICULO II

El ministro en sí mismo

Dividimos este artículo en dos apartados: *a)* quién es el ministro de la penitencia; *b)* cuáles son las principales dotes de que debe estar adornado.

A) Quién es

269. Vamos a precisarlo en forma de conclusión:

Sólo el sacerdote debidamente ordenado y con potestad de jurisdicción sobre el penitente es ministro del sacramento de la penitencia. (De fe divina, expresamente definida).

SÓLO EL SACERDOTE, no el diácono ni ningún clérigo inferior, ni mucho menos los fieles seglares. El sacerdocio se requiere *por derecho divino,* o sea, por institución del mismo Cristo.

DEBIDAMENTE ORDENADO, o sea, que ha recibido *válidamente* el sacramento del orden instituido por Nuestro Señor Jesucristo.

Y CON POTESTAD DE JURISDICCIÓN SOBRE EL PENITENTE. Es indispensable para la *validez* de la absolución, como veremos en el artículo siguiente.

ES MINISTRO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA, o sea, tiene el poder de administrarlo (cf. cn.965-966).

Errores. 1.º *Los montanistas* (siglo II) afirmaban que sólo los *pneumáticos* (o sea, los que habían recibido el Espíritu Santo) podían

absolver de los pecados, según las palabras de Cristo: *Recibid el Espíritu Santo,* etc. (Io 20,22).

2.º Los *valdenses, wiclefitas* y *husitas* enseñaban que podían absolver los buenos seglares, pero no los malos sacerdotes (cf. D 670 672).

3.º *Lutero* y, en general, los protestantes conceden a todos los fieles la potestad de declarar absuelto de sus pecados a cualquier penitente (cf. D 753 902 920).

Doctrina católica. Contra estos errores y herejías, he aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) La Sagrada Escritura. Como vimos en otro lugar (cf. n.187,3.ª), las palabras «Recibid el Espíritu Santo; a los que perdonareis los pecados les serán perdonados...» (Io 20,22-23), pronunciadas por Cristo al instituir el sacramento, fueron dirigidas *exclusivamente* a los apóstoles y legítimos sucesores en el sacerdocio, no a todos los fieles en general.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó siempre así y lo definió expresamente en el concilio de Trento:

«Si alguno dijere que los sacerdotes que están en pecado mortal no tienen potestad de atar o desatar, *o que no sólo los sacerdotes son ministros de la absolución,* sino que a todos los fieles de Cristo fue dicho: "Cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado también en el cielo" (Mt 18,18); y: "A quienes perdonareis los pecados, les son perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos" (Io 20,23), en virtud de cuyas palabras *puede cualquiera absolver los pecados...,* sea anatema» (D 920).

Corolarios. 1.º Los que hayan recibido *inválidamente* la ordenación de presbíteros carecen de la potestad de absolver los pecados.

2.º La Iglesia no puede conceder la potestad de absolver los pecados a quien no sea sacerdote, porque no puede cambiar o modificar sustancialmente las cosas que fueron establecidas por el mismo Cristo.

B) Dotes o cualidades

Para la administración *válida* del sacramento de la penitencia no se requiere en el ministro otra cosa que la doble potestad de *orden* y de *jurisdicción,* juntamente con la *intención* de administrarlo. Pero para su *digna* administración es preciso que el sacerdote confesor esté adornado de algunas especiales cualidades, entre las que destacan principalmente tres: *a)* ciencia suficiente; *b)* prudencia exquisita, y *c)* santidad de vida. La primera afecta principalmente al *entendimiento*

especulativo; la segunda, al *entendimiento práctico,* y la tercera, a la *voluntad.* Vamos a examinarlas brevemente por separado.

a) Ciencia suficiente

270. Como principio fundamental puede establecerse el siguiente:

Fuera del caso de necesidad, el sacerdote está obligado, bajo pecado mortal, a poseer la ciencia suficiente para administrar en debida forma el sacramento de la penitencia.

La razón fundamental es porque, cuando se ejerce un oficio o ministerio de cuyo mal desempeño pueden seguirse graves daños al prójimo (v.gr., médico, abogado, juez, etc.), hay obligación *grave* de adquirir la ciencia suficiente para evitar aquellos daños. Ahora bien: no hay oficio ni ministerio que pueda compararse en este sentido al del confesor, por cuanto de su mala o deficiente administración pueden seguirse gravísimos y a veces irreparables daños al penitente. El mismo Cristo advierte en el Evangelio que, *si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya* (Mt 15,14); y San Alfonso de Ligorio escribe terminantemente: «Afirmo que se encuentra *en estado de condenación* el confesor que sin la ciencia suficiente se atreve a oír confesiones» [1].

Esta ciencia del confesor tiene que extenderse a todas las cosas necesarias para el recto desempeño de su ministerio, sobre todo a la ciencia sagrada más directamente relacionada con la confesión, o sea, a la *teología moral,* cuyo conocimiento a fondo no puede suplirse ni con la *experiencia,* ni con el *sentido práctico,* ni con el *ingenio,* ni con ninguna otra cosa parecida. El sacerdote que, fiándose de estas cosas, descuide el repaso continuo de la *teología moral,* se expone a incurrir en gravísimas equivocaciones contra los principios de la sana doctrina o las normas disciplinares establecidas obligatoriamente por la Iglesia, y que se renuevan continuamente.

Sin embargo, no se requiere en el confesor una ciencia *eminente.* Basta una ciencia suficiente para la recta administración del sacramento en las circunstancias *ordinarias* y que sepa abstenerse de emitir juicio, sin previo estudio, en los casos difíciles y complicados, que suelen presentarse raras veces. Más aún: un conocimiento demasiado profundo o meticuloso de la ciencia moral, *si no va unido a una gran prudencia y un gran sentido práctico,* puede resultar incluso contraproducente para la recta administración del sacramento [2].

b) Prudencia exquisita

271. La prudencia, en general, es una gran virtud que tiene por objeto dictarnos lo que tenemos que hacer en cada caso particular, eligiendo los medios más aptos para conseguir el fin.

[1] *Praxis confessarii* n.18.
[2] Cf. LACROIX, *Theol. mor.* n.1789.

Ahora bien: el fin del confesor en cuanto tal ha de ser la gloria de Dios y el bien de las almas, que constituye el arte de las artes. A conseguir esta altísima finalidad ha de orientar toda su ciencia moral, aplicando los principios universales con sabiduría y perspicacia a cada caso particular. Para ello es menester que se conduzca de manera diversa con sus diversos penitentes, según lo exijan las circunstancias de la edad, sexo, estado, índole y capacidad de los mismos, según aquellas palabras de San Pablo: *Me hago todo para todos para salvarlos a todos* (1 Cor 9,22).

Esta prudencia del confesor ha de manifestarse principalmente:

1. EN LAS PREGUNTAS O INTERROGACIONES para lograr la integridad de la confesión, que han de acomodarse a la índole, edad y condición del penitente, con el fin de que los inocentes no se enteren de pecados que ignoran, o les sirva de escándalo, o les ofenda. Hay que evitar en absoluto las preguntas indiscretas, intempestivas, inoportunas o simplemente excesivas, que puedan hacer odiosa la confesión, y no sean estrictamente necesarias para lograr su integridad o sugerir los remedios oportunos para salir del pecado y adelantar en la práctica de la virtud.

2. EN EL JUICIO sobre la moralidad y gravedad de las acciones, habida cuenta no sólo de las circunstancias objetivas y externas, sino también de las disposiciones subjetivas e internas del penitente.

3. EN EXCITAR AL DOLOR, proponiendo a cada uno los motivos más aptos para conseguirlo según su ingenio, índole y clase de pecados cometidos.

4. EN SUGERIR LOS REMEDIOS OPORTUNOS para cada clase de pecados, suprimiendo o extirpando sus causas en su misma raíz para evitar las recaídas.

5. EN LOS CONSEJOS para el mejor cumplimiento de los deberes cristianos, de las obligaciones del propio estado y para el progreso en la virtud.

6. EN LA IMPOSICIÓN DE LA PENITENCIA O SATISFACCIÓN SACRAMENTAL según el número, calidad y gravedad de los pecados y según las fuerzas y condición del penitente (cf. cn.981). Una penitencia demasiado dura, larga o difícil de cumplir revela falta de prudencia en el confesor.

7. EN LA ABSOLUCIÓN dada, diferida o negada según las verdaderas disposiciones del penitente. En la práctica, como ya dijimos, rara vez convendrá *diferir* la absolución a los dudosamente dispuestos. Es mejor que el confesor les excite a un sincero arrepentimiento *hic et nunc* de los pecados y les absuelva, al menos *sub conditione*.

8. EN LA CONFESIÓN DE NIÑOS Y MUJERES, sobre todo en materia de lujuria, para que no sobrevenga ningún daño o peligro para sí o para el penitente.

9. EN CORREGIR LOS PROPIOS ERRORES, en la forma que expondremos en su lugar.

10. EN LA GUARDA EXQUISITA DEL SIGILO SACRAMENTAL, para que ni directa ni indirectamente pueda traslucirse jamás el menor indicio de lo oído en confesión.

11. EN RELACIÓN CON OTROS CONFESORES, guardándose mucho de comentar sus defectos y dejando siempre a los penitentes en plena libertad para confesarse con el confesor que prefieran.

Los principales medios para adquirir o aumentar esta prudencia tan necesaria al confesor son los siguientes:

a) ORACIÓN humilde y perseverante, invocando con frecuencia las luces del Espíritu Santo, sobre todo al sentarse en el confesonario.

b) ESTUDIO INTENSO y constante de la teología moral y ciencias complementarias, sobre todo de la psicología humana y de la pastoral.

c) RECTITUD ABSOLUTA DE INTENCIÓN, por la que el sacerdote busque exclusivamente la gloria de Dios y el bien de las almas, renunciando a hacerse su grupito de incondicionales, sus predilectos, etc., con daño y desedificación del pueblo fiel.

d) CIRCUNSPECCIÓN para no fallar ni decidir con precipitación y ligereza, sino después de tener en cuenta todo el conjunto de circunstancias.

e) DOCILIDAD de la mente, muy necesaria, sobre todo, en los confesores jóvenes, inexpertos, para desconfiar de sí mismos y pedir o aceptar el consejo de los doctos y experimentados.

c) Santidad de vida

272. La santidad de vida que se requiere en el confesor no consiste únicamente en el *estado de gracia,* que es absolutamente indispensable (obtenido, al menos, por la perfecta contrición) para que la administración de este sacramento no constituya un sacrilegio[3],

[3] Sobre si el confesor que administra el sacramento en pecado mortal comete un sacrilegio *en cada una de las absoluciones* o sólo en *cada una de las sesiones* de confesonario (sea cual fuere el número de penitentes en cada una de ellas), discuten los moralistas. La opinión más común y mucho más probable es la de que peca gravemente en cada una de las *absoluciones,* puesto que constituyen un objeto total y completo e independiente de las demás.

sino en todo el *conjunto de virtudes* que se requieren para desempeñar debidamente el oficio de confesor. Las principales son las siguientes:

1. ENTRAÑABLE CARIDAD, pensando que en el tribunal de la penitencia está representando a Cristo como *Salvador,* que vino «a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10), y como *Buen Pastor,* que va en busca de las ovejas extraviadas para volverlas al redil (Lc 15,3-7). No olvide nunca que aquel pobre pecador que tiene delante de sí es un alma por la que Cristo derramó toda su sangre, y cuya salvación ha confiado al sacerdote con particularísima e inefable providencia. ¡Gravísima responsabilidad si por su falta de caridad y delicadeza se pierde un alma que ha sido comprada a tan gran precio! (cf. 1 Cor 6,20).

2. CELO DE LAS ALMAS, proveniente de su amor a Dios y a los hombres, que le impulse a hacerse *todo para todos* (1 Cor 9,22), sin incurrir jamás en el pecado de la acepción de personas (v.gr., prefiriendo a los ricos o tratándoles con mayor benevolencia y prontitud que a los pobres, etc.) y estando siempre dispuesto, de día y de noche, con frío y calor, a atender a cualquier alma y correr, sobre todo, a la cabecera de los enfermos y moribundos.

3. PACIENCIA inquebrantable para disimular las impertinencias, ignorancias, etc., de los penitentes, a semejanza del divino Maestro, que soportó pacientemente los defectos de sus discípulos y de las gentes que le rodeaban.

4. FORTALEZA, para soportar sin la menor queja largas sesiones de confesonario y para no omitir el cumplimiento de sus sacratísimos deberes por vanos temores y respetos humanos cuando se trata, v.gr., de avisar y corregir a los ricos o potentados, urgiéndoles con firmeza y suavidad el cumplimiento de sus obligaciones.

5. PUREZA EXIMIA para no contaminarse con los pecados ajenos, sobre todo al oír confesiones sobre materias escabrosas y en la confesión de mujeres. Absténgase de toda pregunta indiscreta, del trato afectuoso, de aceptar regalos en prueba de gratitud por la administración del sacramento y de todo cuanto pueda representar un peligro, por muy remoto que sea.

ARTICULO III

Obligaciones del ministro de la penitencia

273-301[1]. La obligación fundamental del confesor en cuanto tal consiste en procurar por todos los medios a su al-

[1] A fin de no alterar la numeración marginal con relación a las ediciones anteriores, recogemos aquí bajo un solo epígrafe los números 273-301.

cance que el sacramento sea administrado y recibido *válida* y *lícitamente*. Esta primaria obligación da origen a otras muchas que han de ser cumplidas *antes, durante* o *después* de la confesión del penitente. El siguiente cuadro sinóptico muestra las principales de esas obligaciones:

OBLIGACIONES DEL CONFESOR	Antes de la confesión	Potestad necesaria. Cualidades debidas. Obligación de oír confesiones.
	Durante la confesión	Como juez. Como médico. Como padre.
	Después de la confesión	Corregir los defectos cometidos. Guardar el secreto sacramental. No usar de las noticias adquiridas en la confesión.

En general, el ministro de la penitencia ha de tener siempre a la vista la obligación de procuarar un triple bien:

a) *El bien del sacramento,* procurando por todos los medios a su alcance su *validez,* su *integridad* y su *recta administración.*

b) *El bien del penitente,* porque los sacramentos son para el hombre.

c) *El bien público,* de suerte que su excesiva indulgencia o rigidez habitual no ceda, a la larga, en perjuicio del pueblo fiel.

Vamos a recorrer ahora, una por una, las obligaciones recogidas en el cuadro sinóptico anterior.

I. ANTES DE LA CONFESION

Presupuesta la debida *potestad,* tanto de *orden* como de *jurisdicción,* de las que acabamos de hablar en el artículo primero, y las *cualidades debidas,* que hemos expuesto al hablar del ministro de la penitencia en sí mismo, incumbe al que ha de desempeñar el oficio de confesor una principal obligación: la de oír las confesiones de los que legítimamente se lo piden. Vamos a examinarla brevemente.

Obligación de oír confesiones

302. La obligación de oír confesiones puede provenir de una doble fuente: la *justicia* y la *caridad.*

a) Obligación de justicia

El Código canónico dictamina lo siguiente:

«Todos los que en virtud de su oficio tienen cura de almas, tienen obligación de proveer que se oigan las confesiones de los fieles a ellos encomendados que lo pidan razonablemente, y déseles oportunidad para la confesión individual en los días y horas establecidos para su mayor comodidad» (cn.986,1.°).

La razón es porque, al recibir el cargo de cura de almas, se establece tácitamente una especie de contrato o cuasicontrato entre el ministro y sus feligreses, en virtud del cual el ministro está obligado por *justicia* a atenderles en sus necesidades espirituales, principalmente en lo tocante a la administración de los sacramentos, y los fieles se comprometen, por su parte, a sustentar y respetar a su ministro.

Esta obligación es *grave,* de suerte que el párroco que rehusara oír las confesiones de los feligreses que se lo pidan *razonablemente* cometería, de suyo, un pecado *mortal* y estaría obligado a restituir sus honorarios de pastor de almas. La petición se estima razonable no sólo cuando se trata de cumplir un precepto (v.gr., el de la confesión anual), sino aunque obedezca únicamente a motivos de simple devoción. Se considera indiscreta o irracional cuando, sin causa alguna, se pide a hora muy intempestiva o varias veces al día por escrúpulos de conciencia, etc.

En extrema necesidad del penitente, el párroco estaría obligado a administrarle la penitencia aun *con peligro cierto* de la propia vida: «El buen pastor da su vida por sus ovejas» (Io 10,11).

Aplicaciones. El párroco o pastor de almas peca *gravemente:*

a) Si se niega, aunque sea *una sola vez,* a oír la confesión de un feligrés que se la pide para cumplir un precepto o por verdadera *necesidad.*

b) Si rehúsa *frecuentemente* a los que se la piden por simple devoción.

c) Si *habitualmente* tiene encomendada la labor del confesonario a sus coadjutores, de suerte que no se sienta nunca o casi nunca a oír *personalmente* las confesiones de sus feligreses. No le excusan sus demasiadas ocupaciones, ya que ésta es una de las fundamentales.

d) Si de su negativa se siguiera grave injuria o infamia del penitente o le perturbara gravemente el ánimo. Con mayor razón si se siguiera escándalo o daño espiritual a los demás fieles (v.gr., disminución de la frecuencia de sacramentos en la parroquia).

e) Si *habitualmente* se presta con enfado y dificultad a oír confesiones, por los graves daños que de su actitud pueden seguirse.

b) Obligación de caridad

He aquí lo que dispone el Código:

«En caso de necesidad urgente, *todos los confesores* tienen obligación de oír a los fieles en confesión, y en peligro de muerte, *todos los sacerdotes* (cn.986,2.º).

Hay que notar lo siguiente:

1.º En las circunstancias que señala el canon (necesidad urgente o peligro de muerte), la obligación de caridad es *grave,* de suerte que pecaría mortalmente el confesor o simple sacerdote —según los casos— que dejara de cumplirlo, aun con grave e incluso *gravísima* incomodidad. La caridad exige que demos, si es preciso, *la vida* por la salvación eterna de un hermano en Cristo.

2.º Con frecuencia, la obligación de caridad es grave aun fuera de esos casos extremos. No se olvide que la caridad es *la más excelente* de todas las virtudes, incomparablemente superior a la misma justicia, y que la gravedad de los pecados se mide —entre otras cosas— por la excelencia de la virtud a que se oponen.

II. DURANTE LA CONFESION

Durante el acto de la confesión, el confesor ha de desempeñar, principalmente, sus oficios de *juez* y de *médico* (cf. cn.978,1.º). Pero como una de las principales enfermedades espirituales es la ignorancia y el mejor medio de evitar los pecados es perfeccionar al alma en la virtud, suelen añadirse a aquellos dos oficios fundamentales los de *maestro* y *padre espiritual,* que completan los principales deberes del confesor durante el acto de la confesión. Vamos, pues, a examinarlos uno por uno.

A) Como juez

El oficio de juez constituye, sin duda alguna, la función principal del sacerdote confesor, ya que, como vimos en su lugar correspondiente, el sacramento de la penitencia fue instituido por Jesucristo *a modo de juicio,* y todo juicio supone, ante todo, la presencia de un juez. Lo recuerda expresamente el Código canónico:

«Acuérdese el sacerdote de que, al oír confesiones, desempeña, juntamente, el oficio de *juez* y de *médico,* y de que ha sido constituido por Dios ministro de la justicia divina y, al mismo tiempo, de su misericordia, para que procure el honor divino y la salvación de las almas» (cn.978,1.º).

Tres son las principales obligaciones del confesor como juez: 1.ª, conocer la causa; 2.ª, averiguar las disposiciones del penitente, y 3.ª, dar la sentencia. Vamos a examinarlas una por una.

1.ª Conocer la causa

303. Ante todo, debe el confesor conocer la causa del penitente, o sea, ha de formarse juicio de los pecados que ha cometido, principalmente en cuanto a su *número* y *gravedad* objetiva y subjetiva.

Para ello han de tenerse en cuenta los siguientes principios:

1.º El confesor, en cuanto juez, tiene obligación, de suyo bajo pecado grave, de suplir con oportunas preguntas lo que juzga que el penitente no manifiesta suficientemente acerca del número de sus pecados, de su especie ínfima o de su gravedad objetiva y subjetiva.

La razón es porque el confesor debe velar por la *validez* del sacramento, su *integridad* y el *provecho espiritual* del penitente, que requiere, a veces, el recurso a las oportunas interrogaciones. Esta obligación es, de suyo, grave, aunque admite parvedad de materia, y no siempre es necesario recurrir a las preguntas, sino sólo cuando advierta claramente que el penitente omite, culpable o inculpablemente, alguna cosa *necesaria* para la confesión o dude prudentemente de ello.

En la práctica conviene tener presentes las siguientes reglas:

1.ª No es necesario interrogar al penitente si se trata de un sacerdote, religioso o persona instruida que se confiese correctamente, salvo en casos excepcionales.

2.ª Las preguntas sean sobrias, discretas, prudentes y no demasiadas (las puramente indispensables). Emplee un lenguaje muy casto cuando interrogue sobre pecados torpes y cuide, ante todo, de que el penitente no se escandalice o aprenda lo que quizá no sepa.

3.ª Guárdese en absoluto de tratar de averiguar el nombre del cómplice o de entretener a alguien con cuestiones inútiles o de mera curiosidad, especialmente acerca del sexto mandamiento del decálogo, y, sobre todo, de interrogar imprudentemente a los jóvenes acerca de cosas que ellos ignoran (cf. cn.979).

La inquisición del nombre del cómplice constituye un pecado *mortal*, y el penitente no tiene obligación de contestar a esa pregunta. En la confesión, como norma general, no debe pronunciarse jamás el nombre de ninguna persona.

2.° El confesor debe formarse algún juicio de los pecados oídos en cada confesión y de su malicia objetiva y subjetiva.

La razón es porque, de lo contrario, mal podría ejercer el juicio sacramental y dictar la sentencia correspondiente; si bien los defectos o errores en esta materia no hacen inválida la absolución.

En la práctica:

a) *Para juzgar de la malicia objetiva,* le basta al confesor la ciencia moral suficiente para distinguir con claridad los pecados graves y leves, las circunstancias que los hacen cambiar de especie, etc., y oír al penitente y juzgarle según los principios comunes.

b) *Para juzgar de la malicia subjetiva,* puede suponer el confesor que el penitente cometió el pecado según su malicia objetiva, si no hay motivo de duda. Si lo hubiera, interrogue al penitente; y si todavía no puede resolver la duda, déjelo al juicio de Dios y absuelva al penitente como esté en la divina presencia.

c) De suyo, debe el confesor atender cuidadosamente a todos y cada uno de los pecados de que se acusa al penitente. Pero si por distracción, sueño, ruido, etc., dejara de oír alguno, hágalo repetir al penitente, a no ser que advierta claramente que se trata tan sólo de pecados leves. Si es dudosa la gravedad de sus pecados, pregúntele concretamente: «¿Tiene usted conciencia de que alguno de esos pecados fuera mortal?» Si contesta afirmativamente, pregúntele cuál o cuáles y procure averiguar su número y circunstancias que les hagan cambiar de especie.

d) Después de formado juicio al oír los pecados, para la absolución basta recordarlos en forma general y confusa, que permita, sin embargo, imponer la penitencia proporcionada o conveniente.

2.ª Averiguar las disposiciones del penitente

304. No basta el conocimiento de la causa. Es preciso que el confesor averigüe si el penitente reúne las debidas disposiciones para poder ser absuelto de sus pecados. Este juicio se refiere, principalmente, a la *sinceridad* y al *arrepentimiento* del penitente. Hay que atenerse a los siguientes principios:

1.° La sinceridad del penitente puede suponerse mientras no conste lo contrario o haya algún motivo para dudarlo prudentemente.

La razón es porque nadie ha de suponerse malo mientras no se demuestre que lo es. De donde el axioma práctico: «Hay que

creer al penitente lo mismo cuando habla en su favor que en contra suya».

Puede haber casos, sin embargo, en que el confesor dude prudentemente de la sinceridad de su penitente; v.gr., si ve que se contradice, o que niega lo que antes afirmó, o que no dice las cosas sino a fuerza de preguntas y rodeos, etc. En estos casos, si después de esforzarse en disponer convenientemente al penitente subsiste la duda, el confesor podría absolverle *sub conditione* (presupuestas las demás condiciones), advirtiendo claramente al penitente que el valor de la absolución que va a darle depende exclusivamente de sus disposiciones y que, si resulta inválida por su falta de sinceridad, sobre él exclusivamente recaerá la responsabilidad del sacrilegio.

Un caso más grave puede ocurrir: cuando el sacerdote sepa *con certeza* física o moral que el penitente ha cometido un pecado *grave* del que no se ha acusado en la confesión que acaba de hacer. En este caso:

a) SI LO SABE POR CIENCIA PROPIA (v.gr., por haberle visto el propio confesor robar, blasfemar, etc.), debe decírselo para que se acuse de ese pecado; si lo niega pertinazmente, debe despedirle sin absolución, a no ser que juzgue que se ha confesado ya con otro confesor.

b) SI LO SUPO FUERA DE CONFESIÓN POR RELACIÓN DE OTRAS PERSONAS FIDEDIGNAS, debe interrogarle directamente sobre ese pecado. Si lo niega, la sentencia más común y probable permite absolverle, porque es más digno de crédito el propio interesado —sobre todo si se confiesa *espontáneamente* y suele ser sincero— que las personas extrañas, que han podido equivocarse.

c) SI LO SABE POR LA CONFESIÓN DE OTRA PERSONA (v.gr., de su cómplice), no puede interrogar al penitente sobre ese pecado concreto (para no quebrantar el secreto sacramental), sino únicamente hacerle las preguntas *generales* que suele hacer a esa clase de penitentes, aunque recaiga alguna sobre ese mismo pecado, si le hubiera interrogado también sin esa noticia. Si aun así lo sigue ocultando, es lícito darle la absolución en forma absoluta por varias razones: *a)* porque, a lo mejor, se le ha olvidado de buena fe o ya se lo ha confesado con otro sacerdote; *b)* porque el confesor no puede usar —ni siquiera para su fuero interno— de las noticias adquiridas en el confesonario con gravamen del penitente, y *c)* porque, en el peor de los casos, por la omisión de la absolución no se evita el sacrilegio del penitente. Algunos autores opinan que se le debe negar la absolución, rezando en su lugar algunas otras preces; pero, según la sentencia más probable y común, esto no puede hacerse, ya que el sacerdote no puede usar de la ciencia adquirida en el confesonario *con gravamen del penitente*. Excítele al dolor de *todos* sus pecados y absuélvale, dejando el juicio definitivo a la divina misericordia.

2.° El arrepentimiento del penitente puede suponerse por los signos comunes, si bien en algunos casos se requieren signos especiales.

El mero hecho de confesarse espontáneamente es indicio suficiente de arrepentimiento en las condiciones ordinarias. Pero, tratándose de un pecador consuetudinario y reincidente por libre elección, habría que exigirle signos *especiales* de arrepentimiento (cf. n.253).

Para que el sacerdote pueda absolver por este capítulo, basta que se forme un juicio *prudente* y *probable* sobre las disposiciones del penitente, sin que sea menester llegar a la certeza absoluta. Aparte de la prudencia infusa y de la luz divina, que debe implorar siempre que acuda al confesonario, podrán ayudarle a formar juicio en caso de duda las siguientes conjeturas:

a) La misma confesión hecha espontáneamente, o para cumplir con el precepto, o para ponerse en gracia de Dios, o para evitar con mayor facilidad los pecados. Más sospechosa es si se hace por voluntad de los padres o de los superiores (soldados, etc.), o por no llamar la atención, etc.

b) El modo de confesarse: si el penitente manifiesta con sencillez y humildad sus faltas, aun las más vergonzosas. Caben, sin embargo, excepciones en gente desvergonzada que alardea de sus propios pecados; pero entonces se notará en la falta de seriedad, humildad, etc.

c) Las circunstancias especiales; v.gr., la diligencia del penitente para precaverse de los pecados y extirpar los malos hábitos; la promesa sincera de aplicar los remedios oportunos que se le dan, sobre todo si antes no se le habían dado; el motivo que le ha llevado a confesarse (v.gr., un sermón que ha oído, la muerte de un familiar o amigo, el temor de una enfermedad grave, etc.); la manifestación de un pecado callado anteriormente; el cumplimiento de una obligación difícil (p.ej., de una restitución que hasta ahora se había diferido); el haber roto con una mala amistad, etc.; la dificultad que ha tenido que vencer para confesarse (v.gr., un largo camino), etc.

3.° Dar la sentencia

305. La tercera función del confesor como juez es pronunciar la sentencia justa. Ello quiere decir que ha de *dar, diferir* o *negar* la absolución al penitente según sus disposiciones. Vamos a establecer los principios fundamentales.

1.° Al penitente suficientemente dispuesto se le debe absolver por justicia, de suyo bajo pecado mortal.

El Código canónico determina expresamente: «Si el confesor no puede dudar de las disposiciones del penitente y éste pide la absolución, no puede aquél negársela ni diferírsela» (cn.980).

La razón es porque, por el mero hecho de haber confesado sus pecados debidamente, superando la vergüenza y humillación que siempre hay en ello, el penitente adquirió el derecho a la absolución —supuestas todas las demás condiciones— en virtud de una especie de cuasicontrato establecido con el confesor al comenzar la acusación: «Yo me acuso para que tú me absuelvas». Por donde el confesor comete una verdadera *injusticia,* de suyo *grave,* si le niega o difiere caprichosamente la absolución. Otra cosa sería si el confesor tuviera serios y fundados motivos para dudar de sus disposiciones, como veremos en seguida.

2.° Al penitente dudosamente dispuesto, ordinariamente se le debe diferir la absolución si de ello no se siguen mayores inconvenientes.

La razón de lo primero es clara. Porque el penitente *dudosamente dispuesto* no tiene, por una parte, derecho estricto a la absolución; pero, por otra, tampoco se le puede *negar* en absoluto, ya que no es del todo cierto que esté indispuesto. Luego la solución justa es *diferirle* la absolución por algún tiempo (v.gr., uno o dos días), con el fin de que se disponga a recibirla dignamente, con verdadero arrepentimiento y propósito de enmienda. Estos penitentes dudosos son principalmente los que recaen continuamente, sin apenas esforzarse en evitar las recaídas; los que se confiesan de manera fría y sin darle importancia al pecado; los que acuden porque lo hacen los demás o porque les obligan en cierto modo; los que no cumplieron las penitencias anteriores, etc. Pero, a veces, de la dilación se siguen mayores inconvenientes que de una absolución concedida después de procurar disponerle un poco mejor. En general, y salvo raras excepciones, la absolución concedida en seguida —con tal de que reúna las condiciones mínimas para la validez— aprovecha más al penitente que su dilación, porque se le saca del estado miserable de pecado, se le hace participante de la gracia de Dios, se fortalece su alma con la eucaristía para resistir las futuras tentaciones, etc.

No puede negarse, sin embargo, que a veces puede ser útil y provechoso diferir la absolución por poco tiempo, con el fin de que el penitente conciba horror de sus pecados y se reafirme en el propósito de enmienda. Pero para que resulte de hecho fructuosa es preciso que el confesor proceda con gran suavidad y dulzura, y el penitente consienta libremente en la dilación; si éste la lleva a mal y manifiesta su disgusto, rara vez producirá algún bien; lo más probable es que resulte contraproducente.

3.° Con grave causa, se puede y debe absolver «sub conditione» al penitente dudosamente dispuesto.

La razón es porque los sacramentos son para el hombre, y, por tanto, cuando se presenta una causa *grave* y *urgente,* se les puede ad-

ministrar *sub conditione,* aunque su valor sea dudoso. Los principales casos son éstos:

1) Si el penitente se encuentra en peligro de muerte.

2) Si de la absolución negada o diferida se le seguiría infamia ante los demás (v.gr., porque pensaba comulgar con toda su familia).

3) Si se le obligaría a permanecer largo tiempo sin la gracia sacramental (v.gr., por vivir en el campo y serle difícil volver al confesor).

4) Si se prevé que la negativa o dilación le alejaría, quizá para siempre, de los sacramentos.

5) Si urge el precepto de la confesión y comunión anual.

6) Si va a contraer inmediatamente matrimonio, que constituiría un sacrilegio recibido ciertamente en pecado mortal.

7) Si se trata de gente ruda o de poca formación religiosa, que se confiesan muy de tarde en tarde y hay peligro de que no vuelvan.

Como se ve, en la práctica, *rara vez* convendrá diferir la absolución, ya que siempre se tropezará con alguno de estos o parecidos inconvenientes. Lo mejor es que el confesor haga un esfuerzo para lograr en esos penitentes dudosos las disposiciones mínimas para la validez de la absolución y les absuelva de hecho en seguida, al menos *sub conditione,* si la duda persiste.

4.° A los penitentes ciertamente indispuestos o incapaces, se les debe negar siempre la absolución, bajo pecado mortal.

La razón es porque absolver a un penitente *ciertamente* indispuesto o incapaz sería un grave sacrilegio, ya que se administra *inválidamente* un sacramento —con la consiguiente injuria hacia el mismo— y no se le reporta ninguna utilidad al penitente, sino más bien un nuevo daño, por el nuevo pecado que se le hace cometer.

Claro que para ello se requiere plena *certeza* de la indisposición o incapacidad del penitente, sin que baste la mera probabilidad o sospecha. En caso de duda, la absolución no se le debe negar, sino, a lo sumo, *diferir,* en la forma explicada anteriormente.

CIERTAMENTE INDIGNOS O INDISPUESTOS son, v.gr., los que *no quieren* dejar una ocasión próxima *voluntaria* de pecado grave; los que *no quieren* perdonar a sus enemigos o hacer las paces con su familia, etc.; los que *no quieren* restituir lo injustamente adquirido, pudiendo y debiendo hacerlo; los que *no quieren* quitar el escándalo que dan a los demás con alguna acción de suyo mala; los que *no quieren* abandonar una profesión inmoral, etc.; o sea, todos aquellos que manifiestan claramente su falta voluntaria de arrepentimiento o de propósito de enmienda.

CIERTAMENTE INCAPACES son los no bautizados, los muertos *realmente,* los ausentes, los niños antes del uso de razón, los perpetuamente locos, etc.

En la práctica, el confesor ha de procurar con sumo cuidado y paterna caridad que los penitentes que se acercan al tribunal de la penitencia indispuestos o poco preparados se dispongan debidamente para que puedan recibir la absolución válida y fructuosamente.

Para ello hábleles con dulzura de la desgracia del pecador alejado de Dios y en peligro constante de condenación; de la alegría de sentirse hijo de Dios por la gracia y la esperanza del cielo; de la misericordia con que Dios acoge al pobre pecador extraviado que quiere volver al redil del Buen Pastor; de lo fácil que es evitar el pecado si se huye de las ocasiones, se frecuentan los sacramentos y se invoca filialmente a María, etc. Si el confesor, lejos de tratar al penitente con dureza y acritud, le acoge con gran benignidad y dulzura y le habla con el corazón más que con los labios, es moralmente imposible que no se conmueva y manifieste con suficiente sinceridad el dolor de sus pecados para poder recibir *válida* y *lícitamente* la absolución de los mismos.

Nada puede hacer el confesor más agradable a Dios y más bello, humanamente hablando, que arrancar a un pobre pecador de las garras de Satanás y arrojarlo en los brazos de la divina misericordia. Y ningún desastre ha de temer tanto como el de alejar de Dios una sola alma, llevado de un rigorismo exagerado y de un celo imprudente y amargo, que no se parece en nada al de Cristo en el Evangelio.

B) Como médico

306. Después del oficio de *juez,* el más importante de los que incumben al confesor es el de *médico* (cf. cn.978,1.°). En virtud de este oficio, el confesor tiene obligación de indicar al penitente los remedios oportunos para no recaer en el pecado y asegurar su perseverancia en la virtud. Porque, como dice Santo Tomás, «aunque de primera intención la penitencia se fija en lo pasado, sin embargo, también mira, en consecuencia, a lo futuro, en cuanto es medicina que preserva» [2].

Las principales obligaciones del confesor como *médico* son:

a) Disponer convenientemente a los penitentes dudosamente dispuestos.

b) Indicarles concretamente los principales remedios para no recaer en el pecado.

c) Averiguar las *causas* de las recaídas, para aplicar el remedio a la raíz.

[2] *Suppl.* 12,3 ad 3.

d) Imponer las penitencias *medicinales* más oportunas, de acuerdo con lo que ya hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.229).

Los principales consejos y remedios que ha de dar para evitar las recaídas en el pecado son los siguientes:

1.º Oración frecuente, humilde y confiada. Gran remedio.
2.º Frecuencia de sacramentos, en plan *preventivo* más que curativo. El pecador debe acercarse a recibirlos con toda la frecuencia que necesite para *evitar* las recaídas, no para levantarse después de ya caído.
3.º Huida de las ocasiones peligrosas. Inútil todo lo demás sin esto.
4.º Lectura de libros piadosos.
5.º Renovación frecuente del propósito de no volver a pecar.
6.º Meditación de los novísimos (Eccli 7,40).

C) Como maestro

Al confesor como *maestro* le incumben dos principales obligaciones: la de *enseñar* al penitente las cosas más necesarias y la de *avisarle* que se enmiende o se abstenga de hacer alguna cosa ilícita. Vamos a examinarlas por separado.

a) Obligación de enseñar

307. El confesor, *por razón de su oficio,* tiene obligación de enseñar al penitente todo cuanto se requiere *de momento* para recibir debidamente la absolución sacramental, porque al ministro le incumbe procurar que el sacramento se administre válida y lícitamente.

Por lo mismo, y a no ser que la recepción del sacramento pueda diferirse *cómodamente* sin que se sigan mayores daños, debe enseñar en el acto mismo de la confesión al penitente que las ignore:

a) Las verdades necesarias con necesidad *de medio* para la salvación, o sea, existencia de Dios remunerador, Trinidad y Encarnación.

b) Las disposiciones necesarias para recibir fructuosamente la penitencia, sobre todo la *confesión íntegra,* el *dolor* de los pecados y el *propósito* de la enmienda.

Las demás verdades necesarias con necesidad de *precepto* no es necesario que las aprenda en el mismo tribunal de la penitencia; pero ha de excitársele a adquirir un conocimiento más completo de

sus deberes cristianos, y si el confesor es su propio párroco, deberá, de ordinario, ofrecerle la ocasión de proporcionarle esa más completa instrucción religiosa.

b) Obligación de avisar

308. En la amonestación o aviso a los penitentes de la licitud o ilicitud de ciertas acciones que practican, hay que proceder con gran prudencia y cautela, porque no siempre es conveniente declararles toda la verdad. Y así:

1.° SE DEBE AVISAR A LOS PENITENTES:

a) *Que por conciencia errónea* piensan que es pecado lo que no lo es, o mortal lo que sólo es venial. Esta ignorancia es muy nociva al penitente y se le hace un gran bien sacándole de ella.

b) *Que ignoran, aunque sea inculpablemente, los primeros principios morales o las conclusiones próximas* (v.gr., la materia propia del decálogo). La razón es porque esta ignorancia, o no es invencible, o dejará de serlo muy pronto, y cabe el peligro de que, si se omite la admonición, el penitente se afirme más y más en el pecado por la mala costumbre, y sea después mucho más difícil la enmienda. Y así, v.gr., no se debe dejar a nadie en ignorancia sobre la malicia del placer solitario.

c) *Que tengan ignorancia inculpable,* pero de la cual puede originarse daño notable al bien común. Tal es, v.gr., la ignorancia inculpable de la malicia del onanismo conyugal[3].

d) *Que se hallan en ignorancia vencible y gravemente culpable,* porque en este caso están ya en malas disposiciones, y la admonición no puede hacerles más daño del que ya tienen, y puede, en cambio, serles provechosa si la quieren tener en cuenta.

e) *Que dudan de alguna manera y preguntan la verdad.* En este caso hay que decirles siempre la verdad (sin que se la pueda ocultar o disimular), porque el penitente tiene derecho a saberla, aunque se aproveche mal de ella.

[3] Sobre este gravísimo asunto, recuerden los confesores el siguiente texto de Pío XI en su encíclica *Casti connubii.* Después de promulgar de nuevo solemnemente que «cualquier uso del matrimonio en cuyo ejercicio el acto, *de propia industria,* queda destituido de su natural fuerza procreativa, va contra la ley de Dios y contra la ley natural, y los que tal cometen se hacen culpables de un grave delito», añade a renglón seguido: «Por consiguiente, según pide nuestra suprema autoridad y el cuidado de la salvación de todas las almas, encargamos a los confesores y a todos los que tienen cura de las mismas que no consientan en los fieles encomendados a su cuidado error alguno acerca de esta gravísima ley de Dios, y mucho más que se conserven inmunes de estas falsas opiniones y que no condesciendan en modo alguno con ellas. Y si algún confesor o pastor de almas, lo que Dios no permita, indujera a los fieles que le han sido confiados a estos errores o, al menos, les confirmara en los mismos con su aprobación o *doloso silencio,* tenga presente que ha de dar estrecha cuenta al Juez Supremo por haber faltado a su deber, y aplíquese aquellas palabras de Cristo: 'Son ciegos que guían a otros ciegos, y si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la hoya' (Mt 15,14)» *(Casti connubii* n.34-45).

Esta misma doctrina ha sido confirmada por los pontífices posteriores, principalmente por Pablo VI en su encíclica *Humanae vitae,* expresamente dedicada a este asunto.

2.º No se debe, de ordinario, avisar a los penitentes:

a) *Que se hallen en ignorancia invencible,* si del aviso no se espera ningún fruto (v.gr., si, dada su mentalidad, se prevé con certeza que no harán caso alguno), a no ser que la omisión del aviso origine mayor mal que el aviso mismo (v.gr., si la ignorancia ha de causar mayor daño o escándalo público) o que la ley la prescriba positivamente.

b) *Que se hallen en ignorancia invencible,* aunque pueda esperarse fruto del aviso, si se prevé *daño grave de un tercero* a consecuencia del mismo (v.gr., el daño de los hijos si se disolviera un matrimonio inválido que se cree válido de buena fe). La razón es porque, así como no urge la obligación con grave daño *propio,* tampoco con grave daño ajeno, con tal que la cosa misma pueda hacerse sin pecado formal por la ignorancia invencible.

3.º Se ha de diferir el aviso para un momento más oportuno si, no siendo obligatorio darlo entonces, se prevé que, de momento, no sería recibido bien, y sí, en cambio, más tarde.

4.º En la duda sobre si el aviso habrá de ser provechoso o perjudicial, es mejor omitirlo, si no se espera de él mucha mayor utilidad, ya que los pecados formales hay que evitarlos con preferencia a los materiales, y siempre queda el recurso de avisar en tiempo más oportuno.

Advertencias prácticas. 1.ª Para juzgar de la oportunidad o utilidad de un aviso hay que tener en cuenta que un pecado *mortal* es más grave que muchos pecados *veniales;* un pecado *formal,* más que todos los *materiales* (o sea, todos los cometidos con ignorancia invencible); el daño *espiritual* del penitente, más que el daño *material* de los demás; el daño del *bien común,* más que el del bien *particular* del penitente o de tercera persona.

2.ª San Alfonso dice que, a veces, obra imprudentemente el confesor que avisa a los penitentes *rudos* de la especial y grave malicia que adquieren los pecados por ciertas circunstancias (v.gr., las que resultan del estado de la persona cómplice: casada, pariente, etc.), por miedo a que, recayendo en ellas, pequen mucho más gravemente. Tales avisos han de darse únicamente cuando se espera fruto de ellos, o sea, cuando se prevé que contribuirán a apartar al penitente del pecado.

3.ª Se ha de extremar el cuidado cuando se trata de avisar a un moribundo (v.gr., sobre su obligación de restituir). Porque, si no lo acepta, nada se habrá conseguido en favor de la persona perjudicada y se le habrá ocasionado un daño gravísimo al enfermo.

4.ª Cuando se duda si la admonición será fructuosa o no, podría sondearse un poco el terreno proponiendo el aviso como un mero *consejo* que se da, y, si se ve que lo acepta el penitente, podría proponérsele ya como verdadera obligación.

D) Como padre

309. El confesor, como *padre,* ha de recordar que en el tribunal de la penitencia está haciendo las veces de Cristo. Por lo mismo, ha de recibir a los pecadores con gran benignidad y dulzura y ha de hablarles con aquella suavidad y mansedumbre con que les recibía y hablaba el mismo Cristo cuando dijo que «no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia» (Lc 5,31-32).

He aquí las principales obligaciones del confesor como padre:

a) Disponer a los pecadores indispuestos, con el fin de que puedan ser absueltos en seguida, arrancándoles de las garras del enemigo. Cometería un grave pecado contra la *caridad* si por su incuria o falta de celo pastoral tuviera que permanecer el penitente largo tiempo en estado de pecado mortal.

b) Preocuparse del *aprovechamiento espiritual* de los penitentes, encaminándoles, según su condición y estado, hacia la perfección cristiana. En este sentido, todo buen confesor ha de ejercitar, de algún modo, el oficio de *director espiritual,* no contentándose con arrancar al penitente del pecado, sino procurando también que avance poco a poco por los caminos de la unión con Dios.

c) Prestarse fácilmente a oír en confesión a cualquiera que se lo pida y en cualquier momento oportuno, aunque no tenga cura de almas y no tenga estricta obligación de acudir al confesonario.

III. DESPUES DE LA CONFESION

Después de la confesión sacramental, corresponden al confesor dos principales obligaciones: *corregir* los defectos tal vez cometidos y guardar estrictísimo *secreto* (sigilo sacramental) sobre lo oído en confesión. Vamos a examinarlos por separado.

A) Corregir los defectos cometidos

310. A pesar de su competencia y buena fe, el confesor puede equivocarse en la administración del sacramento de la penitencia. De ahí la obligación de corregir los defectos o errores que haya podido cometer, en la medida posible después de advertirlos.

Prenotandos. Para proceder con claridad y orden hay que tener en cuenta los siguientes prenotandos:

1.º LOS DEFECTOS PUEDEN VERSAR:

a) *Acerca del valor* del sacramento; v.gr., si no pronunció correctamente la fórmula de la absolución, o la omitió totalmente por distracción u olvido, o carecía de jurisdicción sobre el penitente, etc.

b) *Acerca de la integridad* del sacramento; v.gr., si no preguntó sobre la especie y el número de los pecados o no impuso penitencia sacramental.

c) *Acerca de las obligaciones del penitente;* v.gr., sobre su obligación de restituir o de abandonar una ocasión próxima voluntaria de pecado.

2.º LOS DEFECTOS PUEDEN COMETERSE:

a) *Culpable o inculpablemente.* Y los culpables pueden serlo *grave* o *levemente.*

b) *Positiva o negativamente,* ya sea por haber hecho o mandado hacer algo indebido, ya por haber omitido lo que debía haberse hecho.

3.º EL CONFESOR PUEDE ESTAR OBLIGADO A CORREGIR LOS DEFECTOS:

a) *Por justicia,* si el defecto versa sobre el *valor* del sacramento o si de la acción *positiva* del confesor se siguió daño del penitente o de tercera persona (v.gr., obligándole a una restitución no necesaria o no obligándole a una necesaria).

b) *Por caridad,* si el defecto versa sobre la *integridad* de la confesión o sobre alguna otra cosa que no afecta al valor del sacramento, o si el confesor influyó tan sólo *negativamente* en el daño del penitente o de tercera persona.

Puede acontecer que el confesor no conozca al penitente o a la tercera persona perjudicada. En este caso, nada hay que hacer sino arrepentirse de la culpa cometida, si la hubo, y encomendar el asunto a Dios.

4.º DE LA NO CORRECCIÓN DEL DEFECTO PUEDE SEGUIRSE:

a) *Gravísimo daño;* v.gr., la muerte del pecador moribundo sin absolución de sus pecados.

b) *Grave daño;* v.gr., si se mandó hacer una restitución importante no obligatoria o se liberó de una grave restitución obligatoria.

c) *Leve daño;* v.gr., si se omitió la absolución del que confesó únicamente faltas veniales.

5.º LOS DEFECTOS PUEDEN CORREGIRSE:

a) *Sin saberlo el penitente;* v.gr., si se omitió absolverle y vuelve poco después al mismo confesor.

b) *Sabiéndolo el penitente.* En este caso, si se trata de materia referente al sigilo sacramental, no se le podría hablar *fuera de la confesión* sin pedirle previamente licencia para ello. En cuanto sea posible,

hay que evitar reparar los defectos *fuera de la confesión*, porque resulta odioso y molesto tanto para el confesor como para el penitente.

Con estos prenotandos a la vista, vamos a precisar lo que debe hacerse en torno a las tres clases de defectos que se pueden cometer.

a) Acerca del valor del sacramento

311. He aquí los principios fundamentales a que hay que atenerse:

1.° Si el defecto lo cometió el confesor con *culpa grave* y le sobrevino o puede sobrevenir al penitente *grave daño*, el confesor tiene, por justicia, obligación *grave* de repararlo incluso *con grave incomodidad*. Si el daño que pueda seguirse es *gravísimo* (v.gr., la muerte en pecado mortal del moribundo no debidamente absuelto), el confesor está obligado a repararlo aun *con gravísima incomodidad*.

2.° Si el defecto por parte del confesor fue *levemente* culpable o, aunque hubiera sido grave, ocasionó un *perjucio leve* al penitente, debería corregirlo el confesor con *alguna incomodidad*, aunque no con grave incomodidad.

3.° Si el defecto fue *totalmente inculpable* por parte del confesor, no estaría obligado a repararlo por *justicia* una vez que haya cesado en su oficio, pero sí *por caridad*, sobre todo si de no corregirlo se le pudiera seguir grave daño al penitente.

Aplicaciones prácticas:

1.ª SI EL SACRAMENTO FUE INVÁLIDO POR FALTA DE JURISDICCIÓN EN EL MINISTRO, debe advertírselo después al penitente para que confiese aquellos mismos pecados a otro confesor autorizado, ya que de ninguna manera fue absuelto de ellos.

2.ª SI FUE INVÁLIDO POR FALTA DE ABSOLUCIÓN y el penitente se encuentra todavía a la vista del confesor o cerca del confesonario, puede y debe absolverle sin necesidad de decirle nada, con tal de que esté debidamente dispuesto. Si está en la iglesia, pero muy distante del confesonario, podría el confesor llamarle al confesonario (si puede cómodamente hacerse sin llamar la atención) o acercarse a él e impartirle disimuladamente la absolución. Si ha transcurrido ya bastante tiempo (v.gr., varios días), habría que inducirle a confesarse de nuevo —pidiéndole antes permiso para hablarle de su confesión pasada— y absolverle debidamente.

3.ª SI FUE INVÁLIDO POR DEFECTO DEL PENITENTE (v.gr., por no estar debidamente dispuesto), se le ha de pedir licencia cuando se quiere remediar fuera de la confesión.

b) Acerca de la integridad del sacramento

312. Pueden ocurrir dos casos principales:

1.º Si el confesor, con culpa o sin ella, impidió *positivamente* la integridad de la confesión (v.gr., diciendo que no es necesario acusar *todos* los pecados mortales o las circunstancias que cambian la especie del pecado), está obligado a corregir su error *incluso fuera de la confesión* (pidiendo antes licencia al penitente para hablarle de ella), con tal que pueda hacerlo sin grave daño o escándalo.

La razón es porque cada uno está obligado a reparar el mal que causó *positivamente*. Pero no está obligado el confesor a reparar este defecto si se sigue grave daño o escándalo, porque, en estas circunstancias, el penitente no está obligado a la integridad material de la confesión (cf. n.212) y, por consiguiente, y con mayor razón, tampoco el confesor, ya que el deber de la integridad recae primariamente sobre el penitente y secundariamente sobre el confesor.

2.º Si el confesor, con culpa o sin ella, impidió *negativamente* la integridad de la confesión (v.gr., si no interrogó suficientemente sobre el número o calidad de los pecados o no impuso penitencia alguna), debe procurar suplir el defecto *en otra confesión* (si puede hacerlo sin escándalo o grave incomodidad), pero no está obligado a hacerlo fuera de la confesión.

En la práctica, cuando el defecto es *sólo* acerca de la integridad y *sin daño grave* de tercero, de ordinario el confesor no tiene que hacer sino arrepentirse de la falta que cometió y poner más cuidado en lo sucesivo. Pero, si puede corregir su error sin que se sigan graves inconvenientes, debe hacerlo en la forma que acabamos de exponer.

c) Acerca de las obligaciones del penitente

313. Hay que atenerse a los principios siguientes:

1.º Si el confesor *positiva* y *culpablemente* (con culpa teológica grave) indujo al penitente a un error del que se deriva un *grave daño* al mismo penitente o a tercera persona (v.gr., si le obligó a una grave restitución indebida o le eximió de una grave debida), está obligado *por justicia* a corregir su error, incluso *con grave incomodidad,* porque fue causa *eficaz* e *injusta* del daño. Y, si omite culpablemente la corrección, se atrae sobre sí el deber de restituir al perjudicado.

Si corrige el error *fuera de confesión,* debe antes pedirle permiso al penitente para hablarle de su pasada confesión.

Si el error fue *doctrinal* (v.gr., diciendo que tal día no es de precepto o que tal libro no es malo, y sí lo es), está igualmente obligado a corregir su error, con mayor o menor incomodidad según el mayor o menor daño que se prevea.

2.º Si el confesor fue con su error causa *eficaz* del daño, pero *inculpablemente* o con culpa teológica *leve,* debe igualmente repararlo

por justicia, tanto dentro como fuera de la confesión; pero no con tan grave incomodidad como si hubiera cometido su error con grave culpa.

3.º Si el confesor erró *negativamente* (v.gr., omitiendo el aviso de la obligación de restituir o de abandonar la ocasión de pecado, etcétera), está obligado a corregir su error por el daño que se sigue de él al penitente o tercera persona; pero esta obligación no es *de justicia* con relación a la tercera persona, sino únicamente *de caridad,* ya que el confesor no está obligado, por exigencias de su oficio, a procurar el bien de terceras personas, sino sólo el de su propio penitente.

4.º El confesor estaría obligado a restituir al penitente o a tercera persona los daños ocasionados en los siguientes casos:

a) Si *con grave culpa* desobligó *positivamente* al penitente de una restitución obligatoria y no retractó después su error. La razón es porque ha sido causa eficaz, culpable e injusta del daño ocasionado.

b) Si *con grave culpa* obligó *positivamente* al penitente a hacer una restitución que no le obliga realmente. Por la misma razón anterior.

c) Si *sin culpa* desobligó *positivamente* al penitente de una restitución obligatoria y, al conocer después su error, no lo retractó *con grave culpa* habiéndolo podido retractar cómodamente. No por razón del primer error cometido inculpablemente, sino por haber omitido culpablemente la retractación, que, supuesta la gravedad del daño, es gravemente culpable contra la justicia.

5.º El confesor no está obligado a restituir *por no haber avisado* al penitente de su obligación de hacerlo, si su silencio no equivalía a una positiva aprobación. Pero con ese silencio mantenido a sabiendas puede fácilmente cometer un pecado grave, por administrar el sacramento de manera incompleta y deficiente con relación al penitente mismo.

B) Guardar el sigilo sacramental

La obligación más sagrada que incumbe al confesor después de administrar el sacramento de la penitencia es la de guardar un estrictísimo secreto acerca de todo cuanto ha oído en la confesión, o sea, la de guardar con extremado cuidado el *sigilo sacramental.* Vamos a examinar su *noción, obligación, sujeto, objeto, lesión* y *penas eclesiásticas* contra los que lo quebrantan.

314. 1. Noción. Por sigilo sacramental se entiende *la obligación estrictísima de guardar bajo secreto absoluto las cosas que el penitente declaró en la confesión en orden a la absolución sacramental.*

Se llama *sigilo* (= sello) metafóricamente, por la costumbre de sellar o lacrar las cartas o documentos que tienen carácter secreto.

315. 2. **Obligación.** Vamos a precisarla en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª El sigilo sacramental obliga estrictamente por derecho natural, divino y eclesiástico.

a) POR DERECHO NATURAL, en virtud del cuasicontrato establecido entre el confesor y el penitente, por el cual éste confiesa a aquél sus pecados *a condición* de que no los revele a nadie. La ley natural prohíbe, además, que se atente contra la fama de nadie.

b) POR DERECHO DIVINO, ya que Cristo instituyó el sacramento a modo de *juicio,* y el penitente actúa en él como reo, acusador y único testigo; todo lo cual supone *implícitamente* la obligación estricta de guardar secreto. Y en realidad, si la confesión no se hiciera bajo riguroso secreto, sería odiosa, escandalosa y verdaderamente nociva, contra la expresa intención de Jesucristo.

c) POR DERECHO ECLESIÁSTICO. La Iglesia se hace eco del derecho natural y divino cuando prescribe lo siguiente:

«El sigilo sacramental es inviolable. Guárdese, pues, muy bien el confesor de descubrir en lo más mínimo al pecador ni de palabra, ni por algún signo, ni de cualquier otro modo y por ninguna causa.

Están asimismo obligados a guardar el secreto sacramental el intérprete y todos aquellos a quienes de un modo o de otro hubiese llegado la noticia de la confesión» (cn. 983).

Conclusión 2.ª La obligación del sigilo sacramental procede de la religión y de la justicia.

a) DE LA RELIGIÓN, porque la ley de guardar el secreto de las cosas oídas en confesión mira a la reverencia debida al sacramento y protege inmediatamente las relaciones del hombre con Dios.

b) DE LA JUSTICIA, porque su violación quebrantaría el *derecho* del penitente a su propia fama y el *secreto encomendado* en el acto sacramental.

Corolario. De donde se deduce que la violación del sigilo importaría una doble malicia:

a) SACRILEGIO GRAVÍSIMO, por la gran irreverencia contra el sacramento.

b) GRAVÍSIMA INJUSTICIA, por la violación del pacto establecido con el penitente y el quebranto de su fama ante los demás.

Algunos añaden el pecado de *mentira,* ya que, al quebrantar el sigilo, se afirma *como hombre* lo que se sabe únicamente como *ministro de Dios,* y eso es mentir. Por eso, el sacerdote a quien un tirano inte-

rrogara sobre las cosas oídas en confesión, podría *jurar,* sin mentir, que no sabe absolutamente nada, porque es verdad que nada sabe como hombre, sino únicamente como ministro de Dios[4].

Conclusión 3.ª El sigilo sacramental no puede quebrantarse jamás bajo ningún pretexto, cualquiera que sea el daño privado o público que con ello se pudiera evitar o el bien que se pudiera promover.

No hay, en efecto, ninguna razón ni pretexto alguno que pueda autorizar jamás la violación del sigilo sacramental. Ni la propia vida, ni la ajena, ni el bien común de todo un pueblo o nación, ni la posibilidad de evitarle al mundo entero una gran catástrofe internacional, etc.

Y este secreto es *perpetuo,* o sea, que obliga estrictamente incluso después de la muerte del penitente.

La razón de este extremado rigor es porque, si se estableciera la posibilidad de una sola excepción en la guarda del secreto sacramental (ya en vida o ya después de la muerte del penitente), sufriría un grave quebranto el bien espiritual de los fieles, ya que a muchos alejaría de la confesión el miedo de que algún día pudiera descubrirse su pecado. Ahora bien: como es sabido, «el bien *sobrenatural* de un solo hombre supera al bien *natural* de todo el universo» (I-II,113,9 ad 2); luego ni por salvar al universo de una catástrofe podría quebrantarse jamás el sigilo sacramental.

Corolario. La única defensa que el sacerdote podría realizar en favor de una tercera persona o del bien común amenazado (v.gr., si el penitente se acusa de su intención de matar al jefe del Estado) sería la de obligar al penitente, *bajo pena de negarle la absolución,* a que le manifieste aquel peligro fuera de confesión o le autorice a manifestarlo al interesado. Si el penitente se niega a ello, el confesor puede y debe negarle la absolución (por la manifiesta indisposición del penitente); pero está obligado a guardar estrictamente el sigilo sacramental pase lo que pase.

Conclusión 4.ª La obligación del sigilo sacramental nace de toda confesión sacramental y sólo de ella.

Confesión sacramental es aquella que se hace sinceramente *en orden a la absolución de los pecados,* aunque no se obtenga tal absolución (v.gr., por falta de las debidas disposiciones) o resulte *inválida* (v.gr., por falta de jurisdicción en el confesor) o *sacrílega* (v.gr., por falta de verdadero arrepentimiento). Se requiere y basta que el penitente se haya acusado de sus pecados en orden a la absolución.

Pero *no es sacramental,* y, por consiguiente, no impone la obligación del sigilo, la confesión que se hace *para* engañar al confesor, sacarle dinero, burlarse de él, etc., o sea, *por cualquier otro motivo* que el

[4] Cf. *Suppl.* II,I ad 1.2 et 3.

de obtener la absolución de los pecados. Sin embargo, una confesión *bien hecha,* o sea, con ánimo de recibir la absolución de los pecados, obligaría al sigilo aunque se mezclara con ella alguna otra finalidad extrínseca (v.gr., excitar la compasión del sacerdote con el fin de obtener de él una limosna).

Corolarios. 1.° El sacerdote que *fuera de la confesión* recibe alguna noticia o confidencia que se le confía *bajo secreto de confesión,* está obligado a guardar el secreto por estricto derecho natural; pero, si quebrantara ese derecho natural, no por eso violaría el *sigilo* sacramental, ya que éste, como hemos dicho, nace *únicamente* de la acusación de los pecados en orden a la absolución, no del libre pacto o convenio de guardarlo *bajo secreto de confesión,* que no puede hacer que lo que no es confesión lo sea [5].

2.° Si el sacerdote advierte *claramente* que el presunto penitente no viene a confesarse, sino únicamente a reírse de él, sacarle dinero (v.gr., amenazándole con una calumnia si no se lo da), etc., puede levantarse tranquilamente del confesonario (v.gr., dando a entender que va a buscar el dinero) y avisar a la policía para que lo lleven a la cárcel.

Conclusión 5.ª Nadie, a excepción del propio penitente, puede autorizar jamás al sacerdote a revelar lo que oyó en confesión en orden a la absolución sacramental.

No hay superior alguno en la tierra, ni el mismo romano pontífice, que pueda autorizar jamás esa revelación, puesto que nadie está autorizado ni puede autorizar jamás a quebrantar el derecho natural y divino. El único que puede autorizar al confesor es *el propio penitente* renunciando voluntariamente a su derecho.

Esta obligación es tan estricta, que obliga incluso *para con el propio penitente,* al que no se le puede hablar de las cosas oídas en confesión sin pedirle *previamente* permiso y sin que éste lo conceda de una manera perfectamente *libre* y *voluntaria.* La razón es porque, en general, no podría hablarse con el penitente de sus propios pecados sin cierto rubor y vergüenza del mismo, lo que haría odioso el sacramento.

El permiso del penitente no puede presumirse o suponerse *jamás,* ni en vida suya ni después de su muerte. Por lo que únicamente podría hacerse uso de lo oído en confesión si el propio penitente lo autorizara de una manera *expresa, inequívoca* y completamente *libre* y *voluntaria.* En caso de *duda* sobre si alguna cosa la dijo en orden a la absolución o no, hay que guardar el sigilo. Dígase lo mismo si el sacerdote duda si tal noticia la sabe por confesión o fuera de ella [6].

Corolarios. 1.° Si el penitente comienza a hablar de sus pecados con el confesor fuera de confesión, por el mero hecho se estima que le concede licencia para hablar de ellos (se sobrentiende estando

[5] Cf. *Suppl.* 11,2 ad 2.
[6] Cf. CAPPELLO, n.587.

a solas y sin testigo alguno). Pero es mejor que el confesor obtenga de él la licencia *expresa,* para seguir hablando con tranquilidad.

2.° En las siguientes confesiones puede el confesor hablar con el penitente de sus confesiones pasadas, porque la licencia va implícita en la misma confesión. Pero es mejor que obtenga también de una manera *expresa* (aunque sea de una vez para siempre) la licencia de su penitente.

3.° El sacerdote no puede hablar de las cosas oídas en confesión, sin licencia expresa del penitente, ni siquiera con su propio confesor (v.gr., para pedirle consejo, acusarse de sus propias faltas, etcétera); por lo que, si no le fuera posible acusarse de sus propios pecados sin peligro de quebrantar el sigilo, debería hacer integridad *formal,* dejando la *material* para cuando se presente la oportunidad de confesarse con un confesor con el que no haya peligro alguno de quebrantar el sigilo.

Conclusión 6.ª La violación directa del sigilo sacramental no admite jamás parvedad de materia; la indirecta, sí.

La violación del sigilo puede ser *directa* o *indirecta.* Es *directa* cuando se revela claramente el *nombre* del penitente y el *pecado cometido,* aunque sea levísimo. Es *indirecta* cuando, sin revelar el nombre o el pecado, se dice o hace imprudentemente alguna cosa por donde los demás pueden *conjeturarlo* de algún modo.

La violación *directa* no admite jamás parvedad de materia. Quiere decir que el sacerdote quebrantaría directamente el sigilo sacramental e incurriría en las gravísimas penas con que la Iglesia castiga ese delito si, p.ej., declarara abiertamente, aunque sea en elogio del penitente: «Fulano de tal se ha confesado únicamente de una mentirilla leve». La razón es por la grave injuria que se hace al sacramento, aunque no se perjudique al penitente.

La violación *indirecta* admite parvedad de materia. Tal ocurriría, v.gr., si el peligro de revelación por lo dicho o hecho por el confesor fuera tan tenue, incierto o remoto, que apenas constituya imprudencia o irreverencia contra el sacramento. Volveremos sobre esto más abajo.

Conclusión 7.ª En materia de sigilo sacramental no es lícito seguir la opinión probable, sino que es obligatoria la más segura.

Lo cual quiere decir que, en la duda de *derecho* (v.gr., cuando los autores discrepan sobre si tal acción viola o no el sigilo) o de *hecho* (v.gr., cuando se duda si tal o cual noticia se sabe por confesión o fuera de ella), el confesor está obligado *siempre* a seguir la sentencia más segura, o sea, a guardar estrictamente el sigilo[7]. La razón es por la obligación estricta que tiene el confesor de evitar todo cuando puede hacer odioso el sacramento o herir la fama del penitente.

[7] Cf. San Alfonso, l.6 n.633; Cappello, n.593; Noldin, III n.407.

Esta es, nos parece, una nueva prueba de la endeblez de los principios probabilistas, que ya combatimos en el primer volumen de esta obra (cf. n.187).

316. Escolio. Diferencias entre el secreto sacramental y los demás secretos. Las principales son las siguientes:

1.ª El secreto de confesión urge en el *fuero de Dios;* los otros secretos, en el *fuero humano.*

2.ª En el sacramental, el confesor conoce las cosas *como ministro de Dios;* en todos los demás, *como hombre.*

3.ª La violación del sigilo es siempre un *sacrilegio;* casi nunca la de los demás.

4.ª La violación *directa* del sigilo no admite parvedad de materia; sí la admiten los otros secretos.

5.ª La ley del sigilo no cesa nunca; la obligación de los demás secretos puede cesar en determinadas circunstancias.

6.ª El sigilo obliga incluso para con el mismo penitente; los demás secretos no obligan nunca para con el mismo que los confió.

317. 3. Sujeto. La obligación de guardar el sigilo afecta, en primer lugar y propiamente, *al confesor;* en segundo lugar y por participación, al *intérprete* y a todos aquellos a quienes de un modo o de otro haya llegado alguna noticia de la confesión (cn.983,2.º).

He aquí, con más detalle, la lista de los obligados al sigilo:

1.º El confesor, verdadero o falso (v.gr., un seglar disfrazado), aunque este último, probablemente, está obligado tan sólo al secreto *natural,* no al sacramental, que no existió en realidad. Desde luego cometió un pecado gravísimo suplantando al verdadero confesor.

2.º El intérprete utilizado para la confesión por desconocimiento del idioma.

3.º El teólogo consultado: a) *por el penitente* acerca de la confesión que va a hacer *con él mismo,* y que, por lo tanto, comienza con la consulta; pero no si es consultado sobre una confesión ya hecha o por hacer *con otro,* aunque cae esto bajo estrictísimo secreto natural; b) *por el confesor,* con permiso *expreso* del penitente, acerca de la confesión, que viene a continuarse de este modo.

4.º El que se entera, de cualquier modo que sea, de lo que se dijo en confesión, ya sea por haberlo oído *de intento* (en cuyo caso hay ya violación sacrílega del secreto), o por haberlo oído *sin querer* (v.gr., porque hablaba muy alto el penitente al acusarse), o por haber leído el papel donde el penitente tenía escrita su confesión y dejó olvidado en el confesonario, etc. Si se diera el caso de que un confesor se volviera loco y quebrantara el sigilo sacramental des-

de el púlpito, *todos* sus oyentes estarían obligados al sigilo, de tal suerte que *ni entre ellos mismos* podrían hablar jamás de lo que oyeron.

Advertencias. 1.ª *El penitente* no está obligado a guardar bajo *sigilo* lo que le dice el confesor, pero sí bajo *secreto natural,* muchas veces *estrictísimo,* para que no resulte odioso su oficio a los confesores, ya que no se pueden defender. El confesor que haya sido víctima de la indiscreción de alguno de sus penitentes (v.gr., contando a los demás los consejos que le dio, que acaso no convengan a los otros), tiene causa justa para negarse a seguir confesándole.

2.ª Si los que están obligados al sigilo, sea el mismo confesor, sean otros, fueren interrogados por *cualquier* superior o autoridad sobre las cosas que saben bajo sigilo, pueden y deben decir que no saben absolutamente nada; y, si se les obligara a jurarlo, podrían hacerlo con toda tranquilidad, haciendo interiormente la siguiente restricción mental: «No lo sé con ciencia comunicable a los demás». Y si insistieran en preguntarles si eso lo juran con restricción mental, podrían contestar tranquilamente *que no* (haciendo interiormente la salvedad: «para decírtelo a ti»). No es lícito usar de estas restricciones *puramente mentales* en el trato ordinario con los hombres, pero sí cuando éstos abusan insolentemente de una autoridad que no tienen, porque en este caso las restricciones mentales *estrictas* se convierten en *latas,* que pueden ser lícitas en determinadas circunstancias [8].

318. 4. **Objeto.** En general, cae bajo el sigilo sacramental *toda la materia propia de la confesión,* o sea, todo lo que el penitente declaró en orden a la absolución, aunque se trate de faltas venialísimas. Pero, para mayor detalle, cabe distinguir entre materia *primaria* y materia *secundaria.* Y así:

1. **Materia primaria y directa del sigilo son:**

a) TODOS LOS PECADOS del penitente, mortales o veniales, públicos u ocultos, manifestados en la confesión. Los mortales caen bajo sigilo aunque no se precise su número ni especie, y así quebrantaría el sigilo el confesor que dijera: «Fulano confesó pecados mortales».

b) LOS PECADOS FUTUROS, o sea, los que se propone o proponía cometer el penitente, según declaró al confesor.

c) LOS PECADOS PÚBLICOS, si se confirman por lo oído en confesión (v.gr., si el sacerdote dijera de un ladrón notorio: «Ya ha confesado sus robos», quebrantaría el sigilo sacramental). La razón es porque el sacerdote no puede declarar nunca, bajo ningún pretexto, un pecado oído en confesión, aunque el pecador lo hubiera cometido a la vista de todo el mundo.

[8] Cf. el n.794 del primer volumen de esta obra, donde hemos explicado la doctrina de las restricciones mentales.

d) El tiempo transcurrido desde la última confesión, si es superior a un año (porque con ello se declara que no cumplió con Pascua, lo que constituye un pecado mortal).

2. **Materia secundaria e indirecta** son todas aquellas cosas que se dicen para mejor declarar los pecados. Tales como principalmente:

a) Las circunstancias de los pecados (ocasión, fin, lugar, tiempo, modo, etc.). Muchas de esas circunstancias constituyen pecados nuevos.

b) La penitencia impuesta, a no ser que sea ligerísima (v.gr., una avemaría).

c) La absolución negada o diferida, porque pueden con ello sospechar los demás que el penitente no estaba debidamente dispuesto. Hay que tenerlo en cuenta, v.gr., cuando preguntan al sacerdote si el enfermo va a recibir la comunión. Debe responder siempre invariablemente: «Preguntádselo a él».

d) La confesión oculta o a hora intempestiva, si el penitente llevaría a mal que los demás lo supiesen (lo que siempre debe suponerse).

e) Los consejos que el confesor le dio, si por ellos pudieran conjeturarse los pecados.

f) La condición o estado del penitente (v.gr., si es casado, sacerdote, etc.), si hay peligro de que los demás sospechen por ello la clase de pecados confesados. Pero no si no hubiera peligro alguno de ello.

g) El cómplice del pecado, si por declaración imprudente del penitente llegase a conocimiento del confesor. De donde el confesor no puede amonestar o corregir al cómplice del penitente, a no ser que éste le autorice *expresa* y *libremente,* levantándole para esto la obligación del sigilo. No conviene, sin embargo, que el confesor pida este permiso o se encargue de esta gestión, para no hacer odioso el sacramento.

3. **Accidentalmente, o sea, en vista de las circunstancias, pueden** constituir materia de sigilo algunos otros casos. Y así:

a) Los defectos del penitente (v.gr., su propensión a escrúpulos, su pesadez, terquedad, etc.) caen bajo sigilo, a no ser que se conozcan fuera de confesión y no constituyan la materia de sus pecados. Pero obligan, al menos, bajo *secreto natural* si se conocieron en la confesión.

b) Los pecados cometidos durante la misma confesión (v.gr., impaciencias, discusión con el confesor, etc.) caen siempre bajo sigilo, aunque no se los haya acusado el penitente, por el peligro de revelar indirectamente los que se acusó. No cae bajo sigilo el robo cometido por el penitente en la persona del mismo confesor (v.gr.,

quitándole la cartera o el reloj); y si constara con *certeza* que se acercó al confesonario únicamente para tener ocasión de robar, no habría confesión sacramental, y no obligaría el sigilo ni siquiera sobre los otros pecados de que se acusó falsamente.

4. **No caen bajo sigilo** aquellas cosas que, aunque oídas en confesión, no se refieren directa ni indirectamente a los pecados del penitente. Tales son, v.gr., las *virtudes* del penitente, sus *dones* o *carismas extraordinarios*, sus *buenos deseos*, la absolución dada, etc. Pero ya se comprende que el confesor no debe hablar de estas cosas, que con frecuencia disgustan a las personas interesadas y pueden hacerles perder la confianza en el confesor. La norma general y segura a que debe atenerse invariablemente un confesor prudente es esta sola: *silencio absoluto* en torno a lo oído en confesión.

Aplicaciones. Las aplicaciones casuísticas que se pueden hacer en torno al sigilo sacramental son innumerables; pero todas ellas se resuelven sin dificultad alguna a base de estos dos principios universalísimos:

1.º El confesor, en cuanto hombre, *ignora totalmente* lo oído en confesión. Ha de conducirse *siempre* y *en todo* como si nada supiera.

2.º Nunca jamás, bajo ningún pretexto, ni en vida ni en muerte del penitente, puede revelar a nadie, directa ni indirectamente, nada de cuanto oyó en confesión en orden a la absolución sacramental, cualquiera que sea el bien divino o humano que con ello pudiera promover o el mal público o privado que con ello pudiera evitar.

319. 5. **Lesión.** Como hemos indicado más arriba, el sigilo puede quebrantarse de dos modos: *directa* o inmediatamente e *indirecta* o mediatamente.

1. **Se quebranta directa o inmediatamente** revelando la *materia* del sigilo (aunque sea un pecado ligerísimo), juntamente con la *persona* del pecador.

Para lo cual hay que tener en cuenta lo siguiente:

a) Los pecados *mortales* caen bajo sigilo incluso de una manera *general* e inconcreta. Y así, quebrantaría directamente el sigilo el sacerdote que dijera: «A fulano le absolví de materia *grave*», aunque no precisara ni el número ni la clase de pecados cometidos.

b) Los pecados *veniales* caen bajo sigilo tan sólo en su propia *especie*, aunque sea ligerísima, pero no de una manera general o inconcreta. Y así quebrantaría *directamente* el sigilo la siguiente expresión: «Fulano se confesó de una *mentirilla* leve»; pero no lo quebrantaría esta otra: «Fulano se confesó únicamente de cosas leves» (sin precisar cuáles). La razón es porque, desde el momento en que una persona se confiesa, ya se comprende que por lo menos se acusa de pecados leves (pues, de lo contrario, no se confesaría), y nada se revela diciendo eso mismo de una manera general e inconcreta. Sin

embargo, ya se comprende que una tal declaración sería *imprudentísima,* y la mayor parte de las veces el confesor pecaría *mortalmente* por el escándalo y extrañeza que causaría a los oyentes.

c) Se quebranta *directamente* el sigilo si, juntamente con el pecado, se designa concretamente a la persona, *aunque sea enteramente desconocida de los oyentes.* Y así, quebrantaría directamente el sigilo el misionero que dijera: «El jefe de la tribu que estoy misionando se confesó conmigo de un adulterio», aunque ninguno de los oyentes sepa, ni haya de saber jamás, quién es el jefe de aquella tribu.

d) Se quebranta *directamente* el sigilo sacramental declarando de hecho el pecado y el pecador, aunque no se diga que tal noticia la sabe por confesión, con tal que realmente la sepa por ella.

2. **Se quebranta indirecta o mediatamente** el sigilo sacramental cuando, sin designar concretamente la persona que cometió el pecado o el pecado cometido por tal persona, puede conjeturarse fácilmente cualquiera de ambas cosas por los datos que facilita el confesor.

He aquí algunos ejemplos concretos de quebranto *indirecto* del sigilo:

a) Si el confesor dijera: «Fulano estuvo confesándose durante una hora o con muchas lágrimas, etc.», porque eso hace suponer que se confesó de muchos y graves pecados.

b) Si el confesor avisara, *sin permiso expreso del penitente,* al director de un colegio para que vigile a los colegiales en tal o cual ocasión, o a los padres de una joven para que vigilen a su hija, etc.

c) Si el confesor despide al criado o criada por algún delito o pecado que oyó de ellos en confesión, o simplemente les mira con malos ojos a consecuencia de ello.

d) Si el confesor dijera de un pueblo pequeño (v.gr., inferior a tres mil habitantes) que abunda en él tal o cual pecado. Con mayor razón si lo dijera de una pequeña comunidad o clase social, ya que todos quedarían infamados.

e) Si el confesor negara públicamente la comunión a un pecador a quien acaba de negarle la absolución sacramental. Si se acerca al comulgatorio, tiene que darle la comunión a sabiendas del sacrilegio que comete el comulgante.

f) Si el confesor habla *con el propio penitente* fuera de confesión de los pecados oídos en confesión sin previa y expresa licencia del mismo.

g) Si el confesor dijera: «El primer penitente que absolví hoy se confesó de pecados mortales», por el peligro de que se sepa quién fue ese primer penitente.

h) Si después de una breve sesión de confesonario (diez o doce penitentes) dijera: «He oído un pecado horrible», porque la fama de cada uno de los penitentes quedaría algo empañada con tal declaración.

i) Si el confesor fustiga desde el púlpito los pecados oídos en

confesión, si hay algún peligro (siempre lo hay) de que la gente sospeche que está hablando de cosas oídas en confesión. Hable de una manera muy general e inconcreta contra esos pecados, sin descender a detalles que pudieran hacer odioso el sacramento.

j) Si el párroco avisa a los misioneros de los pecados *concretos* que se suelen cometer en el pueblo para que los fustiguen desde el púlpito, a no ser que se trate de un pueblo *muy grande* y tales pecados sean *muy comunes* y no propios de unos pocos, que pudieran sentirse particularmente aludidos.

k) Si el confesor habla en voz tan alta durante la administración del sacramento, que puede ser oído fácilmente por los circunstantes.

Si advierte, ya muy adelantada la confesión, que su penitente es sordo, no puede hacerle preguntas que puedan ser oídas por los presentes ni llevarle a otro lugar para seguir la confesión, y debe imponerle una penitencia levísima (v.gr., tres avemarías), aunque se haya acusado de pecados graves.

Corolarios. 1.º EN LA PRÁCTICA, el sacerdote confesor ha de guardar con extremado cuidado la sacratísima obligación del sigilo sacramental. Nunca se permitirá la menor alusión, directa o indirecta, a las cosas oídas en confesión y atajará con energía y rapidez cualquier pregunta o indiscreción que pudieran cometer los demás. Tenga siempre presente la gravísima responsabilidad que podría contraer por la menor imprudencia y el daño irreparable que podría ocasionar a las almas.

2.º EL CONFESOR QUE HA DE CONSULTAR UN CASO DIFÍCIL:

a) *Acuda a un teólogo* para quien el penitente sea del todo *desconocido*.

b) *Si esto no es posible,* pida expresamente licencia al penitente para consultar el caso con otro sacerdote o proponga el caso de manera que se evite todo peligro de revelación (v.gr., dándolo por hipotético, omitiendo lo innecesario, mezclando circunstancias despistantes, etc.).

c) *Si no puede hacer ni una cosa ni otra* sin peligro de revelación, resuelva por sí mismo, acudiendo al estudio y a la oración.

320. 6. **Penas eclesiásticas.** La Iglesia castiga severísimamente, con las máximas penas eclesiásticas, el horrendo delito de quebrantar el sigilo sacramental. He aquí la legislación vigente:

«El confesor que quebrante directamente el sigilo sacramental incurre en excomunión *latae sententiae* reservada *a la Sede Apostólica.* El que lo quebrantara tan sólo indirectamente, sea castigado según la gravedad del delito» (cn.1388,1.º).

«El intérprete o los demás de que trata el canon 983,2.º que que-

brantan el secreto sean castigados con justa pena, no excluida la excomunión» (cn.1388,2.°).

Advertencia. La excomunión reservada al papa con que castiga el Código al sacerdote que quebrante el sigilo sacramental, recae únicamente sobre el que lo quebranta con *perfecta advertencia y consentimiento,* como se desprende del canon 1321.

En las penas que afectan al *confesor,* solamente puede incurrir el confesor verdadero, o sea, *el sacerdote,* aunque carezca de jurisdicción; no el seglar ni el clérigo no sacerdote, aunque cometieran el delito de oír sacrílegamente confesiones.

C) No usar de las noticias adquiridas en la confesión

321. Intimamente relacionado con el sigilo sacramental, pero constituyendo un deber distinto del mismo, afecta al sacerdote la obligación de no usar jamás de ninguna noticia adquirida en la confesión *que pueda redundar en gravamen del penitente,* aunque no haya peligro alguno de revelación. He aquí lo que dispone expresamente el Código canónico:

1. Le está prohibido en absoluto al confesor hacer uso, con gravamen del penitente, de los conocimientos adquiridos por la confesión, aunque no haya peligro alguno de revelación (cn.984,1.°).
2. Ni los que son superiores a la sazón ni los confesores que después fueren nombrados superiores pueden, en manera alguna, hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de los pecados que han adquirido en la confesión (cn.984,2.°).

NÓTESE: 1.° Que esta prohibición es completamente distinta de la obligación de guardar el sigilo sacramental, aunque se relacione íntimamente con ella, ya que podría darse sin ninguna revelación directa ni indirecta de la materia propia del secreto (v.gr., en un superior que, por lo oído en confesión, dejase de conferir a un súbdito un cargo que tenía pensado conferirle, aunque sin habérselo manifestado todavía a nadie).

2.° La prohibición a los superiores contenida en el § 2 del citado canon no es sino un corolario o consecuencia del principio general establecido en el § 1 del mismo.

3.° Por *gravamen* del penitente ha de entenderse todo aquello que le ocasiona o puede ocasionar cualquier molestia espiritual o corporal, moral o material, y todo lo que pudiera hacer molesto y odioso el sacramento si los penitentes supieran que el confesor puede utilizar fuera de la confesión las noticias adquiridas en ella.

4.° El uso ilegítimo de estas noticias fuera de confesión es, de suyo, pecado *mortal,* porque por su propia naturaleza puede producir un gran daño o causar grave escándalo, haciendo odioso el sacra-

mento; pero admite parvedad de materia (v.gr., si el gravamen que se sigue es insignificante y el escándalo nulo).

5.º El confesor puede utilizar las noticias oídas en confesión *cuando no se sigue gravamen alguno para el penitente* ni odiosidad para el sacramento. Y así, v.gr., puede tenerlas en cuenta para reformar sus propias costumbres, cumplir mejor su oficio de confesor, encomendar a Dios a sus súbditos u otras personas, tratarlas con mayor benignidad, estudiar más a fondo la teología moral, corregirse a sí mismo (v.gr., para interrogar con mayor prudencia), etc.

Aplicaciones. 1.ª Si un penitente declara al sacerdote *en confesión* que ha contribuido a envenenarle el vino que más tarde ha de usar en la santa misa, pero que está arrepentido y pide la absolución, el confesor podría rogarle que se lo manifieste fuera de confesión o *le autorice* a utilizar esa noticia para substituir el vino envenenado; pero, si el penitente se niega (v.gr., porque sus cómplices le han amenazado de muerte si avisa al confesor), puede negarle la absolución (por sus malas disposiciones), pero nada puede hacer para evitar su propio envenenamiento. En la práctica, este caso es inverosímil, y no se habrá dado, probablemente, nunca.

2.ª El confesor a quien le han anunciado *en confesión* el propósito que tienen otros de matarle, no puede huir o esconderse sin permiso expreso del que le dio esa noticia, *si de esa huida hubiera de seguirse algún daño o molestia al penitente.* Y, si se trata de matar a una tercera persona, no podría avisarle sin expresa licencia, aunque se tratara de su madre o del sumo pontífice.

3.ª El superior que sepa *por confesión sacramental* de su propio súbdito o de otra persona que alguno de sus súbditos se aprovecha de su cargo para hacer fechorías (v.gr., robos), no puede quitarle ese oficio o vigilarle más de cerca, aunque puede negarle la absolución si se niega a comunicárselo fuera de confesión o a renunciar espontáneamente a su oficio.

4.ª El confesor que oye la confesión de dos personas cómplices (v.gr., de los dos novios o esposos), no puede interrogar a la segunda acerca del pecado cometido con la primera (a no ser con *expresa* licencia de ésta, que no conviene pedir para no hacer odioso el sacramento); únicamente puede hacerle las preguntas generales que le hubiera hecho aun cuando nada supiera de aquel pecado. Si el penitente lo calla, debe absolverle como si nada ocurriera (supuestas, claro está, las demás condiciones); y, si luego se acerca al comulgatorio, debe darle sin vacilar la sagrada comunión, a sabiendas de que el comulgante está cometiendo un sacrilegio.

322. Escolio. Si el sacerdote puede hablar de lo que oyó en confesión cuando lo sabe también fuera de ella.

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión, y la resuelve con su lucidez habitual. He aquí sus propias palabras:

«Sobre esto hay tres opiniones. Algunos dicen que lo que uno

oyó en confesión no puede decirlo de ninguna manera, aunque lo sepa por otra vía, ya sea antes, ya después. Otros dicen que la confesión impide decir lo que se sabía con anterioridad a ella, pero no lo que se conoce después.

Ambas opiniones, por exagerar el sigilo de la confesión, perjudican a la verdad y a la justicia, cuya observancia es obligatoria. Porque el pecador podría ser más fácil en pecar si no temiese ser delatado por aquel con quien se confesó, aunque reiterase el pecado en su presencia. De modo semejante, la justicia quedaría muy perjudicada si después de haberlo oído en confesión no pudiera dar testimonio el confesor de aquello que vio con sus propios ojos fuera de la confesión.

La tercera opinión afirma, con más fundamento, que aquello que el hombre sabe de otro modo, bien sea antes de la confesión, bien sea después, no está obligado a ocultarlo en lo que conoce como hombre; puede decir: 'Sé tal cosa porque la vi'. Pero, aun así, está obligado a callarlo en cuanto lo sabe como representante de Dios, y no puede decir: 'Yo oí tal cosa en confesión'. Sin embargo, para evitar el escándalo, no debe hablar de esto no siendo por necesidad urgente» [9].

Apéndice.—Los abusos en la confesión

Tres son los principales abusos que la fragilidad humana podría llegar a cometer en torno al sacramento de la penitencia: la *averiguación* del cómplice del penitente, la *absolución* del propio cómplice en pecado torpe y la *solicitación* para la misma clase de pecado.

a) Averiguación del cómplice del penitente

323. Está rigurosamente prohibido al confesor preguntar al penitente el nombre de la persona cómplice con quien pecó (cn.979). Si, contraviniendo esta prohibición, preguntara a sabiendas el nombre de esa persona o tratase de averiguarlo indirectamente, cometería un pecado mortal. El penitente, por su parte, no tiene obligación de contestar a esa pregunta, ya que el confesor no tiene derecho a hacerla.

Sin embargo, el confesor puede y debe hacer las preguntas necesarias para la *integridad* de la confesión, aunque con ello haya peligro de descubrir o descubra de hecho, *indirectamente y sin pretenderlo,* la persona con quien pecó el penitente.

b) Absolución del propio cómplice

324. He aquí las prescripciones del Código canónico:

«La absolución del cómplice en pecado contra el sexto mandamiento del decálogo *es inválida,* fuera del peligro de muerte» (cn.977).

[9] *Suppl.* 11,5.

«El sacerdote que obra contra lo que prescribe el canon 977, incurre en *excomunión latae sententiae reservada a la Sede Apostólica»* (cn.1378,1.º).

c) Solicitación en la confesión

325. El Código preceptúa lo siguiente:

«El sacerdote que en el acto de la confesión o con ocasión o pretexto de la misma solicita al penitente para pecar contra el sexto mandamiento del decálogo, debe ser castigado, según la gravedad del delito, con suspensión, prohibiciones o privaciones, y en los casos más graves debe ser expulsado del estado clerical» (cn.1387).

En defensa del sacerdote inocente falsamente acusado del delito de solicitación en confesión, el Código canónico establece lo siguiente:

«El penitente que se confiesa de haber denunciado falsamente ante la autoridad eclesiástica a un sacerdote inocente del crimen de solicitación para pecar contra el sexto mandamiento del decálogo, no puede ser absuelto antes de que se retracte formalmente de la falsa denuncia y esté dispuesto a reparar los daños que se hayan producido» (cn.982).

ARTICULO IV

Rito del sacramento de la penitencia

326. Lugar. El Código canónico determina lo siguiente:

«El lugar propio para recibir las confesiones sacramentales es la iglesia o el oratorio» (cn.964,1.º).

327. Confesonario. «La Conferencia Episcopal establezca las normas en lo relativo a la sede o confesonario para oír confesiones, teniendo en cuenta que debe estar colocado en un lugar patente y bien visible, y debe estar provisto de una rejilla fina entre el penitente y el confesor, que puedan usar libremente los fieles que así lo deseen» (cn.964,2.º).

«Fuera del confesonario no se reciban confesiones, a no ser con justa causa» (ibid. n.2).

328. Tiempo. Las confesiones pueden oírse en cualquier tiempo y hora.

329. Preces complementarias. Aunque no son esenciales para la absolución —fuera de la fórmula sacramen-

tal—, no deben omitirse, sin justa causa, las preces complementarias que recita el sacerdote.

330. Ornamentos. Según el *Ritual Romano,* el sacerdote confesor debe revestirse de sobrepelliz y estola morada, según la costumbre del tiempo y de los lugares. Los confesores religiosos pueden usar solamente la estola sobre su hábito, sin la sobrepelliz.

APENDICES

I. Las indulgencias

INTRODUCCION

331. El tratado de las indulgencias es complementario del de la penitencia. Porque, según la doctrina católica, al perdonarse la culpa, no siempre se perdona *toda* la pena temporal debida por los pecados, ni siempre después de cumplir la satisfacción sacramental impuesta por el confesor. Con frecuencia queda un *reato* de esa pena temporal, que el penitente ha de satisfacer en este mundo, con sus obras satisfactorias realizadas en estado de gracia, o en el otro mundo, en el purgatorio, cuya existencia es un dogma de fe.

Ahora bien: un medio eficacísimo de suprimir total o parcialmente dicho reato de pena temporal debida por los pecados lo constituyen las *indulgencias,* que, por lo mismo, debemos estudiar aquí como un complemento de la satisfacción sacramental que impone el confesor al penitente en el tribunal de la penitencia.

La constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina,* promulgada por Pablo VI el día 1 de enero de 1967, y el posterior decreto de la Sagrada Penitenciaría del 29 de junio de 1968 promulgando el *Enquiridión de indulgencias,* modificaron profundamente la legislación canónica sobre las mismas, abrogando los cánones relativos a ellas que no se hallen contenidos en las nuevas normas. A continuación vamos a recoger la legislación actualmente vigente.

Dividiremos la materia en dos partes:

a) Las indulgencias en general.
b) Algunas indulgencias en particular.

A) Las indulgencias en general

332. 1. **Noción.** Vamos a dar la definición *nominal* y la *real* de las indulgencias:

a) **Definición nominal.** La palabra *indulgencia* viene del verbo latino *indulgere,* que significa *perdonar.* Por eso, a la persona que

tiene clemencia de otra y le concede fácilmente su perdón, la llamamos *indulgente*. En los tiempos primitivos de la Iglesia se conocían las indulgencias con los nombres de *paz, condonación, redención*, etc. En tiempo de Santo Tomás era ya de uso común la palabra *indulgencia*[1].

b) **Definición real.** El *Enquiridión* (n.1) da la siguiente definición real: «Indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal debida por los pecados que ya han sido perdonados en cuanto a la culpa; remisión que el fiel cristiano que se halle bien dispuesto y con ciertas y determinadas condiciones consigue por medio de la Iglesia, la cual, como ministro de la redención, dispensa y aplica autoritativamente el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos», aplicándolas a los vivos a manera de absolución, y a los difuntos a manera de sufragio.

333. 2. **Naturaleza.** Nos la da a conocer el análisis detallado de la definición real que acabamos de dar:

Es la remisión ante Dios y no sólo ante la Iglesia, como lo es, v.gr., la absolución de una excomunión o de otra censura canónica. Consta por la condenación expresa de la doctrina contraria propugnada por Lutero (D 759) y por el sínodo de Pistoya (D 1540).

De la pena, que acompaña siempre al pecado; jamás de la *culpa* en cuanto tal, ya sea mortal o venial.

Temporal, porque la pena *eterna* debida al pecado mortal se perdona, juntamente con la culpa, al pecador arrepentido; jamás por las indulgencias, que solamente pueden lucrar los que se hallan ya en estado de gracia.

Debida por los pecados que ya han sido perdonados en cuanto a la culpa, porque —como ya hemos dicho— las indulgencias afectan únicamente al *reato de pena temporal,* jamás a la culpa en sí misma, aunque sea únicamente venial. Mientras permanezca la culpa, no puede perdonarse la pena, que es consecuencia de aquélla.

Remisión que el fiel cristiano, porque solamente los cristianos bautizados y súbditos de la Iglesica católica pueden ganar las indulgencias que ella concede.

Que se halle bien dispuesto y con ciertas y determinadas condiciones. Cuáles sean esas condiciones lo expondremos más abajo.

Consigue por medio de la Iglesia, única que puede conceder indulgencias, como veremos más abajo.

La cual, como ministro de la redención. Cristo Redentor confió a la Iglesia la administración de los frutos de la redención.

Dispensa y aplica autoritativamente, en virtud de la potestad recibida del mismo Cristo.

El tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos. Este tesoro está formado por las satisfacciones *infinitas* de Cristo (y ya por este capítulo es absolutamente inagotable), de la Santísima Virgen María y de los santos. Todo eso forma un tesoro inmenso, cuyo reparto y administración corresponde a la Iglesia católica, como veremos más abajo, al hablar del *autor* de la indulgencia.

La razón que hace posible la comunicación de este tesoro a todos los fieles de Cristo, vivos o difuntos, es el dogma admirable de la *comunión de los santos,* en virtud del cual hay un íntima comunicación e influjo vital de la Cabeza sobre los miembros del Cuerpo místico de Cristo y de los miembros entre sí.

Aplicándolos a los vivos a manera de absolución, porque la remisión de la pena temporal por las indulgencias es un acto de *jurisdicción* verdadera y propiamente dicha tratándose de vivos que están sujetos a esa jurisdicción; por lo que confiere un verdadero título para conseguir la indulgencia. La absolución de la pena por vía de indulgencia es siempre *extrasacramental* y va aneja al cumplimiento de las condiciones que la Iglesia señala para ganarlas.

Y a los difuntos a manera de sufragio, porque los difuntos ya no están sometidos a la jurisdicción de la Iglesia, y, por lo mismo, las indulgencias se les aplican únicamente a modo de *sufragio,* o sea, de *ruego* o *deprecación,* sujeta a las leyes ordinarias de la oración; aunque eficacísima desde luego, por ser un ruego que la misma Iglesia, en cuanto tal, dirige a Dios por los méritos de Jesucristo, su divino fundador.

334. 3. División. El nuevo *Enquiridión* establece únicamente la división entre indulgencias *plenarias* y *parciales* (n.2).

a) La indulgencia es *plenaria* si se ordena a la remisión de *toda* la pena temporal debida por los pecados; de suerte que, si muriera el que acaba de ganarla, entraría inmediatamente en el cielo sin pasar por el purgatorio.

b) Es *parcial* si remite tan sólo *parte* de la pena temporal, pero no toda.

Hay que notar lo siguiente:

1.º La indulgencia plenaria, aunque, de parte del que la concede, tiene fuerza suficiente para quitar *toda* la pena temporal debida por los pecados, puede no ganarse plenariamente por no reunir el lucrador las condiciones necesarias. En este caso se gana *parcialmente,* en mayor o menor grado según su devoción o disposiciones.

2.º Nadie puede aplicar a una persona que aún vive las indulgencias que él ganó (n.3).

3.º Las indulgencias, tanto las parciales como las plenarias, pueden siempre aplicarse a los difuntos a manera de sufragio (n.4).

4.º La concesión de indulgencia parcial se designa con estas solas palabras: «indulgencia parcial», sin añadir determinación alguna de días o de años (como se hacía antiguamente) (n.5).

5.º Al fiel cristiano que, al menos con contrición de corazón, realiza la obra enriquecida con indulgencia parcial, se le concede, por medio de la Iglesia, otra tanta remisión de la pena temporal como la que él mismo percibe por su acción (n.6).

O sea, que, al realizar una obra enriquecida con una indulgencia parcial, se le descuenta al que la gana *el doble de la pena temporal* que hubiera obtenido por esa misma obra si no estuviera indulgenciada. A cuánto *tiempo* de purgatorio equivale ese descuento, sólo Dios lo sabe. Será mayor o menor según el fervor de la persona que realiza esa obra.

6.º Ya no se emplea la división de las indulgencias en *personales, reales* y *locales,* para que conste con más claridad que lo que se enriquece con indulgencias son las *acciones de los fieles,* aunque alguna vez estén vinculadas a una cosa o a un lugar (n.7).

335. 4. **Autor.** Vamos a examinar esta cuestión en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª La Iglesia tiene potestad de conceder indulgencias. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Se desprende con toda claridad de las palabras de Cristo a San Pedro: *Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y todo cuanto atares en la tierra será atado en el cielo y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo* (Mt 16,19). Estos poderes son omnímodos y no sufren ninguna excepción. Si la Iglesia puede perdonar los pecados *en cuanto a la culpa* (que es lo más grave de ellos) y en cuanto a la pena *eterna,* ¿cómo no va a poder perdonarlos también en cuanto a la pena *temporal* por vía de absolución o de indulgencia?

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó y practicó siempre así y lo definió expresamente el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí el texto de la declaración dogmática:

«Como la potestad de conferir indulgencias fue concedida por Cristo a su Iglesia, y ella ha usado ya desde los más antiguos tiempos de ese poder que le fue divinamente otorgado (cf. Mt 16,19; 18,18), el sacrosanto concilio enseña y manda que debe mantenerse en la Iglesia el uso de las indulgencias, sobremanera saludable al pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sagrados concilios, y *condena y anatematiza* a quienes afirman que son inútiles o *niegan que exista en la Iglesia potestad de concederlas...»* (D 989).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Tratándose de una realidad que depende únicamente de la voluntad de Dios, la razón ha de limitarse a mostrar los argumentos convenientes. Supuesta la existencia del tesoro espiritual de la Iglesia, es convenientísimo que la misma Iglesia tenga la potestad de distribuirlo entre los fieles según el arbitrio del que los preside[2].

Conclusión 2.ª La potestad de conceder indulgencias no es potestad de orden, sino de jurisdicción. (Sentencia cierta y común.)

He aquí las pruebas:

a) La Iglesia concede las indulgencias a los vivos *a manera de absolución*. Ahora bien: la absolución requiere siempre potestad de jurisdicción, sin que baste la de orden.

b) La potestad de orden recae sobre el cuerpo *real* de Cristo (v.gr., para consagrar la eucaristía), y la jurisdicción, sobre su Cuerpo *místico*. Pero las indulgencias se conceden en favor de los fieles, que constituyen el Cuerpo místico de Cristo; luego su concesión pertenece a la potestad de jurisdicción.

c) De lo contrario, cualquier sacerdote debidamente ordenado podría conceder indulgencias, y vemos que no es así.

Conclusión 3.ª Fuera del romano pontífice, a quien Jesucristo Nuestro Señor confió la administración de todo el tesoro espiritual de la Iglesia, solamente tienen potestad ordinaria para conceder indulgencias aquellos a quienes el derecho expresamente se lo otorga (n.8).

La razón es porque con las indulgencias se comunican a los fieles las satisfacciones de Cristo, de la Virgen y de los santos, que constituyen el tesoro *común* de toda la Iglesia —no de esta o de la otra diócesis—, y, por lo mismo, para concederlas se requiere tener la potestad de jurisdicción y de gobierno sobre toda la Iglesia, lo que corresponde únicamente al romano pontífice, como legítimo sucesor de San Pedro, que recibió de Cristo el poder de las llaves sobre toda la Iglesia universal. Los obispos tienen también potestad *ordinaria* sobre sus propios súbditos, como legítimos sucesores de los demás apóstoles para conceder indulgencias a sus diocesanos. Esta potestad episcopal está, sin embargo, tasada por la concesión del papa, cuyos límites no puede traspasar. Y así:

1.º El romano pontífice puede conceder a toda la Iglesia universal toda clase de indulgencias, plenarias y parciales, tanto en favor de los vivos como de los difuntos.

2.º En la curia romana, tan sólo a la Sagrada Penitenciaría están confiadas aquellas cosas que se refieren a la concesión y uso de

[2] Cf. SANTO TOMÁS, *In 4 Sent.* dist.20 q.1 a.3 sol.1.

las indulgencias, pero quedando a salvo el derecho de la Congregación de la Doctrina de la Fe para revisar lo que afecta a la doctrina dogmática acerca de las mismas indulgencias (n.9).

3.° Los inferiores al romano pontífice no pueden:

a) Comunicar a otros la facultad de conceder indulgencias, si para ello no han sido expresamente facultados por la Sede Apostólica.

b) Añadir otra indulgencia a la misma obra a la que ya se le haya concedido alguna por la Santa Sede o por otro, a no ser que se prescriba el cumplimiento de nuevas condiciones (n.10).

4.° Los obispos diocesanos y los demás equiparados a ellos en el derecho, desde el momento en que han empezado a ejercer su oficio pastoral, tienen el derecho:

a) De conceder indulgencia parcial a las personas o en los lugares de su jurisdicción.

b) De dar cada uno en su diócesis la bendición papal con indulgencia plenaria, empleando la fórmula prescrita, tres veces en el año, en fiestas solemnes que habrán de designar ellos mismos, aunque asistan sólo a la misa solemne (n.11).

5.° Los metropolitanos pueden conceder indulgencia parcial en las diócesis sufragáneas al igual que en su propia diócesis (n.12).

6.° Los patriarcas pueden conceder indulgencia parcial en cada uno de los lugares de su patriarcado, aunque sean exentos; en las iglesias de su rito fuera de los confines de su patriarcado y en cualquier lugar en favor de los fieles de su rito. La misma concesión pueden hacer los arzobispos mayores (n.13).

7.° Los cardenales gozan de la facultad de conceder indulgencia parcial en los lugares o institutos y en favor de las personas de su jurisdicción o protección; lo mismo en otros lugares, pero la indulgencia sólo será adquirida cada vez por los que se hallen presentes (n.14).

8.° Sin licencia del ordinario o del jerarca del lugar no se publicará ningún libro, folleto, hoja, etc., en donde se contengan concesiones de indulgencias. Pero se requiere licencia expresa de la Sede Apostólica para poder editar, en cualquier idioma, una colección auténtica de preces y obras piadosas a las que la Santa Sede anexionó indulgencias (n.15).

9.° Los que han obtenido del sumo pontífice concesiones de indulgencias para todos los fieles tienen obligación, bajo pena de nulidad de la gracia obtenida, de presentar a la Sagrada Penitenciaría los ejemplares auténticos de dichas concesiones (n.16).

10.° Las indulgencias concedidas por el obispo pueden ganarlas tanto sus propios súbditos fuera de su territorio como los peregrinos, los vagos y todos los exentos que se hallan dentro de él, si no se deduce otra cosa del tenor de la concesión (n.23).

336. 5. **Sujeto.** Para que alguien sea *capaz* de ganar indulgencias para sí mismo es necesario:

a) Que esté bautizado.
b) Que no esté excomulgado.
c) Que se halle en estado de gracia por lo menos al final de las obras prescritas.
d) Que sea súbdito del que concede las indulgencias (n.22,1.º).

Y para que en realidad las *gane* el que es sujeto capaz de ellas es necesario:

a) Que tenga intención, por lo menos general, de ganarlas.
b) Que cumpla las obras prescritas en el tiempo determinado y del modo debido, según el tenor de la concesión (n.22,2.º).

337. 6. **Condiciones para ganarlas.** Aparte de las que acabamos de enumerar, se requieren las siguientes condiciones:

1.ª Para ganar *indulgencia plenaria* se requieren la ejecución de la obra enriquecida con la indulgencia y el cumplimiento de estas tres condiciones:

a) Confesión sacramental.
b) Comunión eucarística.
c) Oración por las intenciones del sumo pontífice.

Se requiere, además, que se excluya todo afecto hacia cualquier pecado, incluso venial.

Si falta esta disposición plena o si no se cumplen las expresadas condiciones —salvo lo establecido en las normas 34 y 35 para los impedidos—, la indulgencia será sólo parcial (n.26).

La razón por la que es necesaria la exclusión de cualquier afecto al pecado (aunque sea venial) para ganar la indulgencia plenaria es porque mientras permanezca en el alma ese afecto al pecado, permanece también la *culpa,* que es incompatible con la indulgencia *total,* ya que esta última se refiere únicamente a la *pena* temporal, sin que tenga la menor fuerza para borrar la *culpa* por pequeña que ésta sea.

Como es difícil lograr esta exclusión total del afecto a la culpa, la Iglesia concede benignamente que la indulgencia plenaria se convierta en parcial (según el grado de las disposiciones del que la gane), con el fin de no hacer enteramente inútil la indulgencia plenaria ante la dificultad de ganarla plenamente.

2.ª Las tres condiciones pueden practicarse en varios días antes o después de la ejecución de la obra prescrita. Conviene, sin embargo, que la comunión y la oración por las intenciones del sumo pontífice se hagan el mismo día en que se practica la obra (n.27).

3.ª Con una sola confesión sacramental se pueden ganar varias

indulgencias plenarias (en días diferentes, ya que cada día solamente puede ganarse una, como diremos en seguida); pero con una sola comunión eucarística y una sola oración por las intenciones del romano pontífice sólo se gana una indulgencia plenaria (n.28).

4.ª La condición de rogar por las intenciones del romano pontífice se cumple plenamente si se recitan por su intención *un padrenuestro y un avemaría,* concediéndose a cada uno de los fieles la facultad de rezar otra oración cualquiera, según la piedad y devoción de cada uno (n.29).

5.ª La indulgencia *plenaria* puede ganarse *una sola vez cada día.* Sin embargo, el fiel cristiano puede ganar indulgencia plenaria *in articulo mortis* aunque ya hubiere ganado indulgencia plenaria el mismo día. Pero la indulgencia *parcial* puede ganarse varias veces en un mismo día, siempre que no conste expresamente lo contrario (n.24).

6.ª En virtud de lo que acabamos de decir, quedan anuladas las llamadas indulgencias plenarias *toties quoties,* que antiguamente podían lucrarse varias veces en un mismo día (cf. n.30).

7.ª La indulgencia aneja a alguna *fiesta* se entiende trasladada a aquel día al cual se traslada tal festividad o su solemnidad externa (n.17).

8.ª Si es necesario *visitar una iglesia* u oratorio para ganar las indulgencias que están concedidas a un día determinado, la visita puede hacerse desde el mediodía de la víspera hasta la media noche con la que termina el día señalado (n.18).

9.ª El fiel cristiano que con piadosa intención hace uso de un objeto de piedad (un crucifijo o cruz, una corona o rosario, un escapulario, una medalla) debidamente bendecido por cualquier sacerdote, gana indulgencia parcial (mayor o menor según sus disposiciones) (n.19).

10.ª La piadosa madre Iglesia, que es extremadamente solícita acerca de los fieles difuntos, establece un *sufragio amplísimo* en favor de los mismos *con cualquier sacrificio de la misa,* quedando abrogado todo privilegio acerca de esta materia (n.12).

A nadie puede llamar la atención que la Iglesia se limite a calificar de *amplísimo* —sin concretar más— el sufragio que sobre *todas* las misas que se celebren establece en favor de las almas del purgatorio; pues, tratándose de almas que ya no pertenecen a la *Iglesia militante* —que son las únicas sobre las que tiene jurisdicción—, la Iglesia no puede hacer más de lo que *autoritativamente* hace: ofrecer al Señor el valor de cada misa —que es infinito— para que El lo aplique a los miembros de la *Iglesia purgante* en la medida que sea de su agrado.

Al abrogarse *todo privilegio* contrario a esta norma, han cesado todos los llamados *altares privilegiados,* que antiguamente llevaban aneja una indulgencia plenaria por cada misa que se celebrase sobre ellos.

11.ª La obra prescrita para ganar la *indulgencia plenaria vinculada a una iglesia u oratorio* es la visita piadosa de la misma, en la cual se

rezan la oración dominical y el símbolo de la fe *(padrenuestro y credo)* (n.25).

12.ª No se pueden ganar indulgencias por una obra que por ley o por precepto está alguien obligado a hacer, a no ser que en la concesión de ellas se diga expresamente otra cosa. Sin embargo, el que practica una obra que le fue impuesta como *penitencia sacramental,* puede al mismo tiempo cumplir la penitencia y ganar las indulgencias con las que dicha obra esté tal vez enriquecida (n.31).

13.ª La indulgencia aneja a alguna oración puede ganarse rezándola en cualquier idioma, siempre que esté fielmente traducida (cf. n.32).

14.ª Para ganar las indulgencias basta recitar la oración alternando con un compañero o repetirla mentalmente mientras otro la recita (n.33).

15.ª Los confesores pueden conmutar tanto la obra prescrita como las condiciones en favor de aquellos que, afectados por un impedimento legítimo, no pueden practicarlas (n.34).

16.ª Los ordinarios o jerarcas de lugares pueden, además, conceder a los fieles sobre los que ejercen autoridad —si éstos se hallan en lugares en donde de ninguna manera o, por lo menos, con muy grande dificultad les es posible acercarse a la confesión o a la comunión— que puedan ganar la indulgencia plenaria sin confesión actual y sin comunión, con tal que se hallen contritos de corazón y tengan el propósito de recibir dichos sacramentos tan pronto como les sea posible (n.35).

17.ª *Los mudos* pueden ganar las indulgencias anejas a preces públicas si, en unión de los demás fieles que oran en el mismo lugar, elevan a Dios su pensamiento y sus afectos piadosos; y, si se trata de oraciones en privado, basta que las digan mentalmente, o que las exterioricen por signos, o que las recorran solamente con la vista (n.36).

338. 7. **Pérdida de las indulgencias.** Hay que notar lo siguiente:

1.º Las indulgencias no se pierden por la muerte del que las concedió, pero desaparecen si las revoca el que las otorgó.

2.º Las indulgencias anejas a una iglesia no se pierden aunque sea derruida enteramente, con tal que se reconstruya en el mismo o casi el mismo lugar y con el mismo título dentro de los cincuenta años (n.20,1.º).

3.º Las indulgencias concedidas a rosarios u otros objetos de piedad solamente se pierden cuando tales objetos se *destruyen* por completo o se *venden* (no si se *dan,* o se *prestan,* o parcialmente se *reparan*). Los que reciben estas cosas prestadas o dadas pueden ganar las indulgencias (cf. n.20,2.º).

4.º En los rosarios, las indulgencias van anejas a los granos, no

a la cadenilla, que puede sustituirse íntegramente sin que se pierdan las indulgencias.

B) Algunas indulgencias en particular

339. Las concesiones contenidas en el vigente *Enquiridión* son de dos tipos: unas *generales* y otras *especiales*. Hablaremos brevemente de unas y otras.

I. Concesiones generales

340. Son únicamente tres, pero abarcan prácticamente toda la trama de la vida humana, con el fin de que los fieles puedan impregnar de espíritu cristiano todas las actividades y penalidades de su propia vida:

1.ª Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, al cumplir sus deberes y soportar las penalidades de la vida, levanta el corazón a Dios con humilde confianza, añadiendo —aunque sólo sea mentalmente— alguna invocación piadosa.

2.ª Se concede, asimismo, *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, movido por espíritu de fe, con ánimo misericordioso se entrega a sí mismo, o entrega sus bienes, para servir a los hermanos que padecen necesidad.

3.ª La misma *indulgencia parcial* se concede al fiel cristiano que, con espíritu de penitencia, se abstiene espontáneamente de alguna cosa lícita que le es agradable.

II. Concesiones especiales

341. Son muchas las que señala el *Enquiridión*. Ante la imposibilidad de recogerlas todas, indicaremos tan sólo algunas de las más importantes o que son más conocidas del pueblo cristiano.

Indulgencias plenarias

342. a) *Diariamente* pueden ganarse alguna de las siguientes indulgencias plenarias (aunque una sola de ellas, no las cuatro el mismo día):

1. Adoración del Santísimo Sacramento durante media hora por lo menos.

2. Rezo de una tercera parte del rosario mariano en una iglesia u oratorio público, o en familia, o en una comunidad religiosa o asociación piadosa.

3. Lectura de la Sagrada Escritura —a manera de lectura espiritual— durante media hora por lo menos.

4. Ejercicio del *via crucis* ante las estaciones legítimamente erigidas. Los impedidos pueden ganar la misma indulgencia si, durante media hora por lo menos, se entregan a la piadosa lectura y meditación de la pasión y muerte de Jesucristo.

343. b) *En algunos días determinados* puede ganarse indulgencia plenaria, entre otros muchos casos:

1. Por la *bendición papal,* aunque sea recibida por radio o televisión.
2. Por la adoración de la cruz el día de Viernes Santo.
3. Los viernes de cuaresma y de pasión recitando la oración «Miradme, ¡oh mi amado y buen Jesús!...» ante una imagen de Cristo crucificado.
4. Practicando *ejercicios espirituales* durante tres días completos por lo menos.
5. Asistencia a algunos sermones en tiempo de misión, incluyendo la clausura de la misma.
6. Todos los que asistan devotamente a una primera comunión o primera misa.
7. Rezo del *Tedeum* en acción de gracias el último día del año.
8. Visitando la iglesia parroquial el día de su fiesta titular y el día 2 de agosto.
9. Visita piadosa de una iglesia el día de Difuntos (2 de noviembre) y del cementerio en cada uno de los días del 1 al 8 de noviembre, rezando por los difuntos y aplicándoles a ellos dicha indulgencia.
10. Renovando las promesas del bautismo en la vigilia de Pascua o en el aniversario del propio bautismo.

Indulgencias parciales

344. El *Enquiridión* señala muchísimas, entre las que figuran las más conocidas y usadas por el público piadoso, tales como los actos de fe, esperanza y caridad, el *Tantum ergo,* el *O sacrum convivium,* el «Alma de Cristo, santifícame», el «Acordaos», el credo, la salve, la invocación «María, madre de gracia», el *Angelus* o el *Regina caeli,* el rezo del *Magnificat,* el *Sub tuum praesidium,* el *Angele Dei,* el salmo *Miserere,* cualquiera de los oficios parvos o letanías aprobados por la Iglesia, salmo *De profundis,* hacer la señal de la cruz diciendo «En el nombre del Padre...», la visita al Santísimo (es plenaria si se prolonga durante media hora), la comunión espiritual, un rato de oración mental, la enseñanza del catecismo, la visita al cementerio y rezo por los difuntos (es plenaria el día de Difuntos), la asistencia a la predicación sagrada, etc.

II. Las penas eclesiásticas

345. Como apéndice al tratado de la penitencia suelen traer los moralistas el largo capítulo de las *penas eclesiásticas*. Realmente se relacionan íntimamente ambas cosas, que no son, en definitiva, más que los dos aspectos de la potestad de las llaves: el de *desatar*, mediante la absolución sacramental, y el de *atar*, mediante la imposición de penas y castigos a los delincuentes.

Aunque en gran parte este capítulo de las penas eclesiásticas corresponde al Derecho canónico —donde se estudia ampliamente—, vamos a recoger aquí los puntos fundamentales, con la doble finalidad de que sirvan de información a los seglares y ayuden al sacerdote en el desempeño de su ministerio sacramental.

Dividimos este apéndice en cuatro artículos:

1. De las penas eclesiásticas en general.
2. De las censuras en general.
3. De las censuras en particular.
4. Relación de todas las censuras vigentes.

ARTICULO I

Las penas eclesiásticas en general

Sumario: Precisaremos la *noción, causa, fin, autor, sujeto, causas eximentes* y *división* de las penas eclesiásticas en general.

346. 1. **Noción.** En general, *pena eclesiástica es la privación de algún bien impuesto por la autoridad legítima para corrección del delincuente y castigo del delito.*

Los bienes de que puede privar la autoridad eclesiástica pueden ser *espirituales* (v.gr., el ejercicio del orden, de la jurisdicción, de la unión con el Cuerpo místico de Cristo, etc.) o *temporales* (v.gr., privación de las rentas de un beneficio eclesiástico).

Delito, en derecho eclesiástico, es la violación *externa* y moralmente imputable de una ley a la cual va añadida una *sanción canónica,* por lo menos indeterminada. De donde se deduce que todo delito es pecado, pero no todo pecado es delito, ya que el pecado puede darse con un acto meramente interno o que no lleve aneja ninguna sanción penal.

El delito puede ser *público, notorio* (con notoriedad de derecho o de hecho) y *oculto.* Y también *eclesiástico, civil* y *mixto,* según viole únicamente la ley eclesiástica, la civil o ambas a la vez.

347. 2. **Causa.** Las penas eclesiásticas obedecen siempre a un delito *externo y grave.*

Los actos meramente *internos* no los castiga la Iglesia, dejándolos al juicio de Dios.

Tampoco los delitos *leves,* para no multiplicar excesivamente las penas.

348. 3. **Fin.** El fin de las penas eclesiásticas es doble: el bien de la *sociedad* y el del propio *delincuente.*

El primero se consigue con la reparación, mediante la pena, del orden conculcado y del escándalo dado.

El segundo se obtiene con la enmienda del delincuente, al que se aparta, con la pena, del peligro de reincidir en el delito.

349. 4. **Autor.** El autor de las penas eclesiásticas es la Iglesia misma, que tiene, como sociedad perfecta fundada por el mismo Cristo, la potestad omnímoda de exigir a sus súbditos el cumplimiento de sus leyes y castigar con las debidas penas a los contraventores.

El Código canónico reivindica este derecho de la Iglesia, a la vez que explica el espíritu que informa la legislación eclesiástica en materia penal. He aquí sus palabras:

«La Iglesia tiene el derecho connatural y propio de castigar a los delincuentes súbditos suyos con sanciones penales» (cn.1311).

Téngase, sin embargo, a la vista la advertencia del concilio de Trento[1]: «Acuérdense los obispos y los demás ordinarios de que son pastores y no verdugos y que conviene rijan a sus súbditos de tal forma que no se enseñoreen de ellos, sino que los amen como a hijos y hermanos, y se esfuercen con exhortaciones y avisos en apartarlos del mal, para no verse en la precisión de castigarlos con penas justas si llegan a delinquir; y si ocurriere que por la fragilidad humana llegasen éstos a delinquir en algo, deben observar aquel precepto del Apóstol de razonar con ellos, de rogarles encarecidamente, de reprenderlos con toda bondad y paciencia, pues en muchas ocasiones puede más, para con los que hay que corregir, la benevolencia que la austeridad, la exhortación más que las amenazas, y la caridad más que el poder. Mas si por la gravedad del delito es necesario el castigo, es entonces cuando deben hacer uso del rigor con mansedumbre, de la justicia con misericordia y de la severidad con blandura, para que sin asperezas se conserve la disciplina, saludable y necesaria a los pueblos, y los que han sido corregidos se enmienden, o, si éstos no quieren volver sobre sí mismos, para que el castigo sirva a los demás de ejemplo saludable y se aparten de los vicios».

En general, pueden imponer penas eclesiásticas *los que tienen potestad de dar leyes o imponer preceptos.* Tales son concretamente:

[1] Ses.13, c.1.

a) El sumo pontífice para toda la Iglesia.
b) Los obispos para toda su diócesis.
c) Los superiores de una religión clerical exenta, para sus propios súbditos.

350. 5. **División.** En general, las penas eclesiásticas se dividen en tres grupos o categorías (cn.1312):

a) **Medicinales** (llamadas también *censuras)* son las que tienen principalmente por objeto la enmienda del delincuente, de modo que el perdón por la absolución depende del cese de la contumacia.

b) **Vindicativas,** cuando prevalece el fin vindicativo y expiatorio sobre el carácter medicinal, o sea, cuando se imponen para reparar el orden público lesionado, castigo del reo y escarmiento de los demás. Su perdón, por expiación o dispensa, no depende del cese de la contumacia.

c) **Remedios penales y penitencias,** cuando su finalidad es en parte medicinal y en parte vindicativa. Son más suaves que las anteriores.

Por el modo de incurrir en ellas, las penas eclesiásticas pueden ser:

a') **Ferendae sententiae,** que no se contraen hasta que la autoridad competente pronuncie la sentencia. Son la inmensa mayoría, como veremos (cf. cn.1314).

b') **Latae sententiae,** que se contraen *ipso facto* de cometer el delito, sin necesidad de sentencia alguna. Son las más graves (cn.1318).

351. 6. **Sujeto.** Recogemos a continuación, íntegramente, el título III del nuevo Código de Derecho canónico relativo al sujeto de las sanciones penales de la Iglesia (cn.1321-1330), que expone exhaustivamente la materia correspondiente.

«Canon 1321. 1.° Nadie es castigado a no ser que se trate de la violación externa de la ley o del precepto por dolo o culpa gravemente imputables.

2.° Incurre en la pena establecida por la ley o el precepto el que violó la ley o precepto deliberadamente; al que lo hizo por omisión de la debida diligencia no se le castiga, a no ser que la ley o el precepto determine otra cosa.

3.° Dada la violación externa, se presume la imputabilidad, a no ser que aparezca otra cosa.

Canon 1322. Al que carece habitualmente de razón se le considera incapaz de delito aunque infrinja la ley o el precepto cuando parecía estar en sus cabales.

Canon 1323. No incurre en ninguna pena el que, cuando violó la ley o el precepto:

1.º No había cumplido todavía los dieciséis años.

2.º Ignoraba, sin culpa, que violaba la ley o el precepto. A la ignorancia se equiparan la inadvertencia y el error.

3.º Obró por fuerza física o por caso fortuito, que no pudo prever o que no pudo evitar lo previsto.

4.º El que obró por miedo grave, aunque sea tan sólo relativo, o coaccionado, o por necesidad, o grave incomodidad; a no ser que se trate de un acto intrínsecamente malo o redunde en daño de las almas.

5.º El que obró en legítima defensa contra el injusto agresor de sí mismo o de otra persona, guardando la debida moderación.

6.º El que carecía de uso de razón, teniendo en cuenta, sin embargo, lo que se establece en los cánones 1324 § 1 número 2 y 1325.

7.º El que creyó, inculpablemente, que se daba alguna de las circunstancias consignadas en los números 4.º ó 5.º de este canon.

Canon 1324. 1.º No queda exento de pena el autor de la violación de la ley o precepto, pero debe disminuirse la pena establecida o poner en su lugar alguna penitencia, si el delito se perpetró:

1. Por el que poseía imperfectamente el uso de razón.
2. Por el que carecía, culpablemente, del uso de razón por embriaguez u otra semejante perturbación de la mente.
3. Por el que obró en un ímpetu pasional, que, sin embargo, no precedió ni impidió del todo la deliberación de la mente y el consentimiento de la voluntad, con tal de que dicha pasión no fuera voluntariamente excitada o alimentada.
4. Por un menor, aunque haya cumplido los dieciséis años.
5. Por el que obró bajo miedo grave, aunque sea solamente relativo, o coaccionado, por necesidad, o grave incomodidad, si el delito es intrínsecamente malo o redunde en daño de las almas.
6. Por el que obró en legítima defensa contra el injusto agresor de sí mismo o de otra persona, pero no guardó la debida moderación.
7. Por el que obró contra un provocador grave e injusto.
8. Por el que creyó por error, pero por su culpa, que se reunía alguna de las circunstancias que recoge el canon 1323 número 4 ó 5.
9. Por el que ignoraba, sin culpa suya, que tal ley o precepto llevara consigo tal pena.
10. Por el que obró sin plena imputabilidad, aunque ésta permanezca siendo grave.

2.º Lo mismo puede hacer el juez, si existe alguna otra circunstancia que disminuya la gravedad del delito.

3.º En las circunstancias de las que se_habla en el número 1 de este canon, el reo no incurre en pena *latae sententiae*.

Canon 1325. La ignorancia crasa, supina o afectada nunca pue-

de considerarse en la aplicación de lo prescrito en los cánones 1323 y 1324. Dígase lo mismo de la embriaguez o cualquier otra perturbación de la mente, si se han procurado de industria para cometer el delito o buscar una excusa; y lo mismo hay que decir del que obró por pasión voluntariamente excitada o alimentada.

Canon 1326. 1. El juez puede castigar más severamente de lo que establece la ley o precepto en los siguientes casos:

1.º Contra aquel que, después de la condenación o declaración de la pena, persiste de tal modo en delinquir que pueda conjeturarse prudentemente, por las circunstancias, su pertinacia y mala voluntad.

2.º Al que está constituido en alguna dignidad o abusó de su autoridad u oficio para perpetrar el delito.

3.º Al reo que previó la pena constituida por delito culpable y no tomó para evitarlo ninguna precaución que hubiera tomado cualquier persona diligente.

2. En los casos que acabamos de mencionar, si la pena constituida es *latae sententiae,* puede añadírsele alguna otra pena o penitencia.

Canon 1327. Una ley particular puede establecer, ya sea en general o para cada delito, otras circunstancias eximentes, atenuantes o agravantes, fuera de lo establecido en los cánones 1323-1326. Igualmente, en el mismo precepto pueden establecerse circunstancias que eximan de la pena que establece, o la atenúen, o la agraven.

Canon 1328. 1. Si alguien hace u omite algo para cometer un delito, pero, en contra de su voluntad, el delito no se consumó, no incurre en la pena establecida para el delito consumado, a no ser que disponga otra cosa la ley o el precepto.

2. Pero si las acciones u omisiones conducen por su propia naturaleza a la ejecución del delito, el autor puede caer bajo la pena o penitencia, a no ser que desista espontáneamente de cometer el delito comenzado. Pero, si se sigue escándalo u otro grave daño o peligro, el autor, aunque haya desistido espontáneamente, puede ser castigado con una pena justa, aunque más leve que si hubiera consumado de hecho el delito.

Canon 1329. 1. Los que por acuerdo común concurren a cometer un delito y no se les nombra expresamente en la ley o en el precepto, si las penas *ferendae sententiae* recaen sobre el autor principal, incurren en las mismas penas o en otras de la misma o menor gravedad.

2. En la pena *latae sententiae* aneja a un delito incurren también los cómplices que en la ley o precepto no se nombran, pero que sin su cooperación no se hubiera cometido el delito y la pena sea de tal naturaleza que pueda afectarlos a ellos; de lo contrario, pueden ser castigados con penas *ferendae sententiae.*

Canon 1330. El delito que consista en una declaración o en alguna manifestación de la voluntad, o de la doctrina, o de la ciencia, se ha de considerar como no consumado si nadie percibió tal declaración o manifestación».

ARTICULO II

Las censuras en general

352. Las penas eclesiásticas más frecuentes e importantes son las llamadas *medicinales,* que reciben también el nombre de *censuras.* Son de tres clases: *excomunión, entredicho* y *suspensión.* Vamos a precisar, en general, la *noción, división, autor, modo de imponerla, sujeto, objeto, causas excusantes* y *absolución* de las censuras.

353. 1. **Noción.** Se entiende por censura *una pena por la cual se priva al bautizado delincuente y contumaz de ciertos bienes espirituales o anejos a éstos hasta que cese en su contumacia y sea absuelto.*

Hay que notar cuidadosamente lo siguiente:

1.º Que solamente se castiga con censuras el *delito externo, grave, consumado* y acompañado de *contumacia.* Mientras no exista, pues, la violación externa y moralmente imputable de una ley que lleve aneja una sanción canónica por lo menos indeterminada, no hay *delito* en sentido canónico, y no puede, por consiguiente, aplicarse la censura (cf. cn.1321).

2.º Para incurrir en las censuras *latae sententiae* basta haber quebrantado de manera gravemente culpable la ley o el precepto que llevan aneja esa pena; pero para incurrir en las *ferendae sententiae* se requiere la *contumacia* del que, después de debidamente amonestado, no deja de delinquir o se niega a hacer penitencia del delito cometido y a reparar en debida forma los daños y el escándalo.

3.º Se ha de entender que ha cesado la contumacia cuando el reo se ha arrepentido con sinceridad del delito cometido y a la vez ha dado, o por lo menos prometido en serio dar satisfacción proporcionada por los daños y el escándalo; a aquel a quien se pide que absuelva de la censura es a quien le toca juzgar si el arrepentimiento es o no sincero, si la satisfacción es proporcionada y si la promesa es seria.

4.º Las censuras pueden multiplicarse en el mismo sujeto; v.gr., si con una misma acción se cometen diversos delitos, o si un mismo delito se repite varias veces, o si un mismo delito está sancionado por distintos superiores con diferentes censuras.

354. 2. **División.** El siguiente cuadro esquemático muestra las diferentes clases de censuras:

LAS CENSURAS CANONICAS SE DIVIDEN

- 1.º Por su procedencia ......
  1) A *iure*, si proceden de la ley misma, general o particular.
  2) *Ab homine*, si de precepto o sentencia judicial condenatoria.
- 2.º Por el modo como se incurre en ellas ..
  1) *Latae sententiae*, si se incurre en ellas *ipso facto* de cometer el delito, sin necesidad de sentencia condenatoria.
  2) *Ferendae sententiae*, si sólo se incurre en ellas después de la sentencia condenatoria del superior o juez competente.
- 3.º Por la forma .
  1) *Determinada*, si la fija taxativamente la ley o el precepto.
  2) *Indeterminada*, si se deja al prudente arbitrio del superior o juez.
- 4.º Por su especie.
  1) *Excomunión*, si priva de los bienes espirituales de la Iglesia.
  2) *Suspensión*, si prohíbe *al clérigo* el oficio o el beneficio, o ambos a la vez.
  3) *Entredicho*, si prohíbe a los fieles ciertos sacramentos o bienes sagrados.
- 5.º Por el sujeto en quien recaen ....
  1) *Locales* (el «entredicho»).
  2) *Personales* .....
     - a) *Generales*, que afectan a todos: excomunión y entredicho.
     - b) *Particulares*, a los clérigos: suspensión.
- 6.º Por el acto que da lugar a ellas ....
  1) Por crimen *pasado*.
  2) Por crimen *presente*, en el que se permanece contumazmente.
  3) Para impedir un crimen *futuro*.
- 7.º Por sus efectos ....
  1) *Totales*, si privan de todos los bienes espirituales *de la Iglesia:* excomunión.
  2) *Parciales*, si sólo privan de alguno de ellos: suspensión y entredicho.
- 8.º Por la autoridad que puede absolverlas ..
  1) *Reservadas*, si sólo puede absolverlas el que las impuso o su superior o delegado especial.
  2) *No reservadas*, si pueden absolverlas incluso los ministros inferiores.

355. 3. Autor. Vamos a precisar los tres principios fundamentales:

1.° **«La Iglesia tiene el derecho y la potestad de imponer sanciones penales a los fieles delincuentes»** (cn.1311).

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo insinúa el mismo Cristo: «Si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano» (Mt 18,17); y lo practicó San Pablo cuando excomulgó al incestuoso de Corinto (1 Cor 5,1-5) y a Himeneo y Alejandro (1 Tim 1,20).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ha condenado repetidas veces la doctrina contraria (cf. D 499 610 645 1550 1724).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una simple consecuencia de la potestad de atar y desatar concedida por Cristo a su Iglesia (Mt 18,18).

2.° **La potestad ordinaria de imponer censuras reside en todos y sólo los prelados eclesiásticos que tengan jurisdicción no impedida en el fuero externo (cf. cn.134-136).**

Tales son:

a) El romano pontífice y el concilio ecuménico para toda la Iglesia.
b) Los legados *a latere* en el territorio de su legación.
c) Los obispos en sus súbditos y los vicarios generales y episcopales.
d) Los prelados *nullius* y los demás prelados que gozan de jurisdicción en el fuero externo.
e) El vicario capitular, sede vacante. Antes de su elección, también el cabildo catedral.
f) Los concilios provinciales.
g) Los generales, provinciales y superiores locales de las órdenes religiosas, según sus constituciones.

3.° **La potestad delegada de imponer censuras reside solamente en los clérigos a quienes haya sido legítimamente encomendada por los que tienen la potestad ordinaria.**

Esta es la disciplina vigente (cn.137-142), aunque el romano pontífice podría conceder a un varón seglar la potestad de imponer censuras en el fuero externo; pero, según la sentencia más probable, no podría propiamente concederla a una mujer (v.gr., a la abadesa de un monasterio)[1].

[1] Cf. SANTO TOMÁS, *In 4 Sent.* dist.19 q.1 a.1 sol.3 ad 4; cf. PRÜMMER, III n.479.

356. 4. Modo de imponerla. El Código advierte expresamente que las censuras, especialmente las que son *latae sententiae*, y sobre todo la excomunión, no deben imponerse si no es con sobriedad y con mucha circunspección (cn.1318).

Por eso a toda imposición de censura debe preceder el aviso o admonición de la misma. La razón es porque la censura es una pena medicinal que no recae sino sobre los *contumaces*. Ahora bien: nadie se considera contumaz si no conoce o se le avisa previamente de la pena en que incurrirá si quebranta la ley o el precepto (cf. cn.1341-47).

Hay que distinguir, sin embargo, una doble admonición. Una *legal* o solemne, que va implícita en la misma ley, y que, por consiguiente, obliga o puede surtir su efecto desde el momento en que el súbdito tiene conocimiento de esa ley (tales son las censuras *latae sententiae*). Y otra *canónica*, realizada por el superior o su delegado, y tiene lugar en las censuras y penas *ferendae sententiae*, que no pueden imponerse sino después de hechas las debidas advertencias al delincuente. Es muy conveniente que, antes de proceder a la advertencia *canónica* (que es ya un comienzo de proceso judicial), el superior avise *paternalmente* al delincuente —cuando le conste con certeza la comisión del delito— para hacerle desistir de su contumacia. Pero, si persiste en ella, proceda a la admonición *canónica*, que ha de reunir las siguientes condiciones:

a) Debe hacerse *personalmente* al delincuente, o al menos por carta.

b) Ordinariamente, debe ser *trina*, con intervalo de tres o al menos de dos días (para darle tiempo a pensarlo bien y arrepentirse antes de fulminarle la censura). En casos particularmente urgentes basta una sola admonición perentoria.

c) Debe registrarse en la cancillería del obispo o del superior.

357. 5. Sujeto. El sujeto pasivo de la censura es aquella persona sobre la que puede recaer. Ha de reunir las siguientes condiciones:

a) Estar bautizado, aunque se trate de herejes, cismáticos o apóstatas. La razón es porque la Iglesia no tiene jurisdicción en los no bautizados, ni éstos participan de los bienes espirituales de la Iglesia, de los que la censura pudiera privarles.

b) Viador, o sea, viviente todavía en este mundo. Porque, aunque puede aplicársele alguna pena incluso después de muerto (v.gr., la privación de sepultura eclesiástica, prohibición de funerales públicos, etc.), es siempre en castigo de un delito cometido durante su vida terrena, en la que era súbdito de la Iglesia.

c) Con uso de razón y capaz de dolo, porque la censura, en

una censura hay que atenerse a los siguientes principios establecidos en el Código canónico:

1. **Quiénes pueden hacerlo.**

«Además de los que se mencionan en los cánones 1355-56, todos los que pueden dispensar de una ley que lleve consigo una pena o eximir de un precepto con amenaza de pena, pueden también remitir la misma pena» (cn.1354,1.º).

«Puede, además, la ley o precepto que lleve consigo una pena conceder a otros la potestad de remitirla» (ibid., 2.º).

«Si la Sede Apostólica reservare para sí o para otros la remisión de la pena, la reservación ha de ser estrictamente interpretada» (ibid., 3.º).

1. «La pena establecida por la ley, si ha sido irrogada o declarada, pueden remitirla, con tal que no esté reservada a la Sede Apostólica:

1.º El ordinario del lugar que promovió el juicio para irrogar o declarar la pena, o que dio el decreto que la irrogó o declaró por sí o por otros.

2.º El ordinario del lugar en el que se encuentra el delincuente, consultado, sin embargo, el ordinario de que se habla en el n.1.º, a no ser que sea imposible por circunstancias extraordinarias.

2. La pena *latae sententiae* todavía no declarada establecida por la ley, si no está reservada a la Sede Apostólica, puede el ordinario remitirla a sus súbditos y a los que se encuentran en su mismo territorio o delinquieron en él; y también cualquier obispo en el acto de la confesión sacramental» (cn.1355,2).

1. «La pena *ferendae* o *latae sententiae* establecida por un precepto no emanado de la Sede Apostólica puede remitirla:

1.º El ordinario del lugar en que se encuentra el delincuente.

2.º Si la pena ha sido irrogada o declarada, también el ordinario que promovió el juicio para irrogar o declarar la pena, o que dio el decreto que la irrogó o declaró por sí o por otro» (cn.1356,1.º).

2. «Antes de hacer la remisión, consúltese al autor del precepto, a no ser que sea imposible por extraordinarias circunstancias» (cn.1356,2.º).

1. «Permaneciendo firme lo establecido en los cánones 508 y 976, la censura no declarada de excomunión o de entredicho *latae sententiae* puede remitirla el confesor en el fuero interno sacramental, si al penitente le resulta duro permanecer en estado de pecado grave por el tiempo necesario para que provea el superior competente» (cn.1357,1.º).

2. «En la remisión concedida al penitente por el confesor, impóngale la obligación de recurrir dentro de un mes, bajo pena de

reincidencia en la censura, al superior competente o al sacerdote dotado de facultad para ello, y debe atenerse a sus mandatos. Mientras tanto, impóngale una penitencia congrua y, si ha lugar a ello, a la reparación del escándalo o del daño causado. El recurso puede hacerse por el mismo confesor, sin mencionar el nombre» (cn.1357,2.º).

3. «Están también obligados a recurrir, si convalecieran, aquellos a quienes según la norma del canon 976 (son los constituidos en peligro de muerte) les fueron remitidas las censuras irrogadas o declaradas y las reservadas a la Sede Apostólica» (cn.1357,3.º).

2. A quiénes pueden remitirles las censuras.

«La remisión de la censura puede darse únicamente al delincuente que dejó su contumacia, según la norma del canon 1347,2.º; y no puede negárselo al que se apartó de ella» (cn.1358,1.º).

«El que remitió la pena puede hacer lo que preceptúa el canon 1348, o también imponer una penitencia» (ibid., 2.º).

«Si alguno está implicado en varias penas, la remisión vale solamente para las penas en ella expresadas; pero la *remisión general* quita todas las penas, excepto las que en la petición calló el reo de mala fe» (cn.1359).

«La remisión obtenida por la extorsión de un miedo grave es nula» (cn.1360).

«La remisión puede darse incluso al ausente o bajo condición» (cn.1361,1.º).

«La remisión en el fuero externo debe darse por escrito, a no ser que persuada lo contrario una grave causa» (cn.1361, 2.º).

«Procúrese no divulgar la remisión pedida o concedida, a no ser que esto sea útil para la fama del reo o necesario para reparar el escándalo» (cn.1361,3.º).

3. Prescripción del delito.

1. «La acción criminal se extingue por prescripción a los tres años, a no ser que:

a) Se trate de delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

b) De la acción por los delitos mencionados en los cánones 1394, 1395, 1397 y 1398, para los que se prescriben cinco años.

c) De los delitos que no son sancionados por el derecho común, si la ley particular establece otro término para la prescripción» (cn.1362,1.º).

2. «La prescripción se cuenta desde el día en que se cometió el delito, o, si el delito es permanente o habitual, desde el día en que cesó» (cn.1362,2.º).

«Si dentro de los términos señalados en el canon 1362, computados desde el día en que la sentencia condenatoria pasó a cosa juzga-

da, no se haya comunicado al reo el decreto de ejecución dado por el juez de que se habla en el canon 1651, la acción para ejecutar la pena se extingue por prescripción» (cn.1363,1.º).

«Lo mismo vale, guardando lo que se debe guardar, si la pena es irrogada por decreto extra juicio» (ibid., 2.º).

ARTICULO III

Las censuras en particular

361. Como ya hemos dicho, las censuras propiamente dichas son tres: la *excomunión,* el *entredicho* y la *suspensión.* Las dos primeras afectan a todos los fieles; la tercera, únicamente a los clérigos. La excomunión solamente puede afectar a las personas *físicas;* el entredicho y la suspensión pueden afectar también a una persona *moral* (v.gr., a una comunidad o parroquia). La excomunión es siempre censura; el entredicho y la suspensión pueden ser censuras o penas vindicativas, pero en la duda se presume que son censuras.

Vamos a examinarlas brevemente por separado.

A) La excomunión

362. 1. **Noción.** La excomunión es *una censura por la cual se excluye a alguien de la comunión de los fieles, con otros efectos inseparables entre sí.* Llámase también *anatema,* principalmente si se impone con las solemnidades que se describen en el *Pontifical Romano.* Es la más grave de las censuras eclesiásticas, por los grandes beneficios de que priva el incurso en ella.

363. 2. **División.** Los excomulgados pueden ser *vitandos* o *tolerados,* según que se prohíba o no toda comunicación con él por razón de la censura.

Nadie es *vitando* a no ser que haya sido excomulgado nominalmente por la Santa Sede, se haya proclamado *públicamente* la censura y se haya *declarado expresamente* que se debe evitar al excomulgado.

364. 3. **Efectos.** Al excomulgado se le prohíbe en el canon 1331:

1.º Tener alguna participación ministerial en la celebración del sacrificio eucarístico o en cualesquiera otras ceremonias del culto.

2.º Celebrar los sacramentos o sacramentales y recibir los sacramentos.

3.º Desempeñar oficios, o ministerios, o cargos eclesiásticos de cualquier clase, o poner actos de gobierno.

Si el excomulgado es reo de una excomunión irrogada o declarada:

a) Si quiere hacer algo contra lo prescrito en el n.1.° ha de ser rechazado o hay que cesar la acción litúrgica, a no ser que obste grave causa.

b) Inválidamente pone actos de gobierno, que, según la norma del n.3, son ilícitos.

c) Se le prohíbe gozar de los privilegios anteriormente concedidos.

d) No puede válidamente conseguir alguna dignidad, oficio o cualquier otro cargo en la Iglesia.

e) No tiene derecho al fruto de la dignidad, oficios o cargos cualesquiera, ni a la pensión que tuviera en la Iglesia.

B) El entredicho

365. 1. Noción. El entredicho *es una censura por la cual se prohíben a los fieles que permanecen en comunión con la Iglesia ciertas cosas sagradas.*

De suyo *es una censura* o pena medicinal que se impone a los culpables; pero a veces el entredicho (principalmente el local y general) tiene carácter de pena vindicativa o de mera prohibición, en cuyo caso deben sufrirlo los mismos inocentes.

El *entredicho* se distingue de la *excomunión* en que ésta lleva consigo la separación de la comunión con los fieles, y el entredicho no. Y se distingue de la *suspensión* en que ésta afecta únicamente a los clérigos, mientras que el entredicho puede afectar también a los fieles.

366. 2. División. El siguiente cuadro esquemático la expone con toda claridad:

EL ENTREDICHO ES

- *a)* PERSONAL (si afecta a las personas).
  - *General:* si se lanza contra todos los *habitantes* de una parroquia, diócesis o nación.
  - *Particular:* si se lanza sobre *personas singulares* o determinadas.
- *b)* LOCAL (si afecta a los lugares) . . . .
  - *General:* si se lanza contra todo el *territorio* de una parroquia, diócesis o nación.
  - *Particular:* si se lanza contra alguna iglesia, capilla, oratorio, cementerio, etc.

367. 3. Autor. El entredicho *general,* tanto personal como local, que afecte a toda una *nación* o *diócesis,* solamente

puede lanzarlo la Sede Apostólica u otra persona por mandato suyo. Pero el *general* contra *una parroquia* o contra el pueblo de ella y el *particular,* tanto local como personal, puede decretarlo también el obispo.

368. 4. **Extensión.** El entredicho *personal* sigue a las personas *en todas partes.* El *local* no obliga fuera del lugar que está en entredicho, pero en éste deben observarlo todos, aun los extraños o exentos, excluido privilegio especial.

369. 5. **Efectos.** El afectado de entredicho tiene prohibidos los mismos actos mencionados para el excomulgado en los n.1.º y 2.º; y si el entredicho ha sido irrogado o declarado, hay que observar lo dicho en el apartado *a)* referente al excomulgado» (cn.1332).

C) La suspensión

370. 1. **Noción.** La suspensión es *una censura por la cual se le prohíbe al clérigo el oficio, el beneficio o ambas cosas a la vez.*

Como se desprende de su misma definición, la suspensión afecta únicamente a los *clérigos,* no a los seglares.

371. 2. **División.** La suspensión puede ser *general* o *especial,* según que prive al clérigo de *todo* uso del orden, del oficio y del beneficio, o sólo del uso de alguna de esas tres cosas.

La especial se subdivide en *total* y *parcial,* según se prive al clérigo de *toda* la potestad relativa a una de esas tres especies o solamente se la prive en parte.

La suspensión puede ser también *a iure,* si la establece el mismo derecho; o *ab homine,* si la impone un superior competente. Y puede ser reservada y no reservada, *latae sententiae* o *ferendae sententiae,* etc., igual que las excomuniones.

372. 3. **Efectos.** Los efectos de la suspensión son muy varios, según la clase de la misma. Veamos lo que determina el Código canónico:

Canon 1333. «1. La suspensión, que sólo puede afectar a los clérigos, prohíbe:

1.º Todos o algunos actos de la potestad de orden.

2.º Todos o algunos actos de la potestad de régimen.

3.º El ejercicio de todos o de algunos derechos o cargos inherentes al oficio.

2. En la ley o en el precepto puede establecerse que, después de la sentencia condenatoria o declaratoria, no pueda el suspenso poner válidamente actos de régimen.

3. La prohibición no afecta nunca:

a) A los oficios o a la potestad de régimen que no caigan bajo la potestad del superior que constituye la pena.

b) Al derecho de habitar, si el reo lo tiene por razón de su oficio.

c) Al derecho de administrar los bienes que acaso pertenezcan al oficio del suspenso, si la pena es *latae sententiae*.

4. La suspensión que prohiba percibir los frutos, estipendios, pensiones y otras cosas semejantes lleva consigo la obligación de restituir todo lo que se haya percibido ilegítimamente, aunque haya sido de buena fe».

Canon 1334. «El ámbito de la suspensión, dentro de los límites establecidos en el precedente canon, se define por la misma ley o precepto, o por la sentencia o decreto que irroga la pena.

Sólo la ley, pero no el precepto, puede constituir una suspensión *latae sententiae,* sin ninguna añadida determinación o limitación. Esta clase de pena tiene todos los efectos mencionados en el canon 1333,1».

Canon 1335. «Si la censura prohíbe celebrar los sacramentos o sacramentales o poner actos de régimen, lo prohibido se suspende, siempre que sea necesario para consolar a los fieles constituidos en peligro de muerte. Y si la censura *latae sententiae* no ha sido declarada, se suspende también lo prohibido, siempre que los fieles pidan los sacramentos o sacramentales o un acto de régimen; y es lícito, por cualquier causa justa, pedir esto».

ARTICULO IV

Relación de todas las censuras vigentes

El vigente Código de Derecho canónico, promulgado por el papa Juan Pablo II el 25 de enero de 1983, subdivide en diversos *títulos* la parte dedicada a las penas por cada uno de los delitos. Recogemos a continuación íntegramente, sin glosas ni comentarios, el texto oficial traducido al castellano.

TÍTULO I

Los delitos contra la religión y la unidad de la Iglesia

373. «Canon 1364. 1.º El apóstata de la fe, el hereje y el cismático incurren en *excomunión 'latae sententiae'*, permaneciendo firme lo prescrito en los cánones 194,1.º n.2. El clérigo puede ser castigado, además, con las penas mencionadas en el canon 1336,1.º n.1, 2 y 3.

2.º Si lo exige así la larga contumacia o la gravedad del escándalo, pueden añadirse otras penas, no exceptuada la expulsión del estado clerical.

Canon 1365. Al reo a quien está prohibida la comunicación *in sacris* castiguesele con una justa pena.

Canon 1366. A los padres, o a los que hacen sus veces, que entregan a una religión acatólica a sus hijos para ser bautizados o educados, castigueseles con censura o con una justa pena.

Canon 1367. El que arroja las especies consagradas o se las lleva o retiene para un fin sacrílego, incurre en *excomunión 'latae sententiae' reservada a la Sede Apostólica*. El clérigo puede ser castigado, además, con alguna otra pena, no excluida la expulsión del estado clerical.

Canon 1368. Si alguno comete perjurio al aseverar o prometer algo ante la autoridad eclesiástica, debe ser castigado con una justa pena.

Canon 1369. El que en público espectáculo o asamblea, o por escrito públicamente divulgado o utilizando cualquier otro instrumento de comunicación social profiriese una blasfemia, o dañara gravemente las buenas costumbres, o expresare injurias contra la religión o la Iglesia, o excitara al odio o al desprecio, debe ser castigado con una justa pena».

TÍTULO II

Los delitos contra las autoridades eclesiásticas y la libertad de la Iglesia

374. «Canon 1370. 1. El que atentare físicamente contra el romano pontífice incurre en *excomunión 'latae sententiae' reservada a la Sede Apostólica;* y si el agresor es un clérigo, se le puede añadir otra pena, no excluida la expulsión del estado clerical, por la gravedad del delito.

2. El que hiciera lo mismo contra el que posee el carácter episcopal, incurre en *entredicho 'latae sententiae'*, y, si es clérigo, también en *suspensión 'latae sententiae'*.

3. El que utilizara la fuerza física contra un clérigo o religioso en menosprecio de la potestad eclesiástica o del ministerio, debe ser castigado con una justa pena.

Canon 1371. Castíguese con justa pena:

1.º Al que, fuera del caso de que trata el canon 1364,1.º, enseña una doctrina condenada por el romano pontífice o por un concilio ecuménico, o rechaza pertinazmente la doctrina del canon 752, y, advertido por la Sede Apostólica o por el ordinario, no se retracta.

2.º Al que no obedece a la Sede Apostólica, al ordinario o al superior legítimamente mandando o prohibiendo algo, y persiste en su inobediencia después de haber sido avisado.

Canon 1372. Castíguese con censura al que, contra lo dispuesto por el romano pontífice, recurre al concilio ecuménico o al colegio de los obispos.

Canon 1373. Castiguese con entredicho o con otras justas penas al que excita públicamente a la oposición u odio contra la Sede Apostólica o el ordinario por algún acto de la potestad o ministerio eclesiástico, o provoca a los súbditos a la desobediencia.

Canon 1374. Castíguese con justa pena a los que dan su nombre a las asociaciones que maquinan contra la Iglesia; y al que promueve o modera tales asociaciones castíguesele con entredicho.

Canon 1375. Pueden ser castigados con justa pena los que impiden la libertad del ministerio de la elección o de la potestad eclesiástica, o el uso legítimo de los bienes sagrados o de otros eclesiásticos bienes, o atemorizan al elector, o al electo, o al que ejerce la potestad o ministerio eclesiástico.

Canon 1376. Castíguese con justa pena al que profana una cosa sagrada mueble o inmueble.

Canon 1377. Castiguese con justa pena al que, sin la debida licencia, enajena bienes eclesiásticos».

TÍTULO III

De la usurpación de los oficios eclesiásticos y de los delitos en el ejercicio de los mismos

375. «Canon 1378. 1.º El sacerdote que obra contra lo prescrito en el canon 977, incurre en ***excomunión 'latae sententiae' reservada a la Sede Apostólica.***

(El canon 977 impide absolver al cómplice en pecado torpe, fuera del peligro de muerte.)

2.º Incurre en pena de ***entredicho 'latae sententiae' y, si es clérigo, en suspensión:***

a) El que sin estar promovido al orden sacerdotal atenta realizar la liturgia del sacrificio eucaristico.

b) El que, fuera de lo establecido en el párrafo 1.º de este canon, como no puede dar válidamente la absolución sacramental, atenta impartirla u oye la confesión sacramental.

3.º En los casos de que trata el párrafo 2.º de este canon, pue-

den añadirse otras penas, por la gravedad del delito, sin excluir la misma excomunión.

Canon 1379. Al que, fuera de los casos de que trata el anterior canon 1378, simula administrar el sacramento, castiguesele con justa pena.

Canon 1380. Castiguese con entredicho o suspensión al que celebra o recibe por simonía el sacramento.

Canon 1381. 1.º Castiguese con justa pena al que usurpe el oficio eclesiástico.

2.º Se equipara a la usurpación su retención ilegítima después de la privación o cese del cargo.

Canon 1382. El obispo que sin mandato pontificio consagrada obispo a alguien y el que recibe de él la consagración incurren en *excomunión 'latae sententiae' reservada a la Sede Apostólica.*

Canon 1383. Al obispo que, contra lo prescrito en el canon 1015, ordenó a un súbdito ajeno sin las debidas letras dimisorias, se le prohíbe por un año conferir órdenes. Y el que recibió la ordenación queda *ipso facto* suspenso del orden recibido.

Canon 1384. Puede ser castigado con justa pena el sacerdote que, fuera de los casos previstos en los cánones 1378-1383, ejerce ilegítimamente un oficio sacerdotal u otro sagrado ministerio.

Canon 1385. Al que hace negocio ilegítimo con el estipendio de la misa, castíguesele con censura u otra justa pena.

Canon 1386. Castiguese con justa pena al que da o promete cualquier cosa al que ejerce un cargo eclesiástico para que haga u omita ilegítimamente alguna cosa; y lo mismo al que acepta el don o la promesa.

1387. Al sacerdote que en el acto de la confesión o con ocasión o pretexto de la misma solicita al penitente a pecar contra el sexto mandamiento del decálogo, según la gravedad del delito castíguesele con la suspensión, prohibiciones y privaciones, y en los casos más graves debe ser expulsado del estado clerical.

Canon 1388. El confesor que quebrante directamente el sigilo sacramental incurre en *excomunión 'latae sententiae' reservada a la Sede Apostólica;* pero al que lo quebranta tan sólo indirectamente castiguesele según la gravedad del delito.

Al intérprete y a los otros de que habla el canon 983,2.º, si violan el secreto, castígueseles con justa pena, no excluida la misma excomunión.

Canon 1389. 1.º Castíguese gravemente al que abusa de la potestad o del oficio eclesiástico por acción o por omisión, no excluida la privación del oficio, a no ser que en dicho abuso ya esté establecida la pena por la ley o el precepto.

2.º Castíguese con justa pena al que, con culpable negligencia, pone u omite ilegítimamente un acto de la potestad eclesiástica o del ministerio con daño ajeno».

TÍTULO IV

Del crimen de falsedad

376. «Canon 1390. 1.º El que denuncia falsamente al superior eclesiástico al confesor del delito de que habla el canon 1387 (solicitante en confesión a pecado torpe), incurre en *entredicho 'latae sententiae'*, y, si es clérigo, también en *suspensión*.

2.º El que denuncia al superior eclesiástico cualquier otra calumniosa acusación o lesiona la buena fama de otro, puede ser castigado con justa pena, no excluida la censura.

3.º El calumniador puede también ser obligado a prestar una congrua satisfacción.

Canon 1391. Con justa pena, según la gravedad del delito, puede ser castigado:

a) El que confecciona un falso documento eclesiástico público, o lo modifica, destruye, oculta o usa el falso o modificado.

b) El que usa otro falso o modificado documento en cosa eclesiástica.

c) El que testifica falsamente en un documento público eclesiástico».

TÍTULO V

Delitos contra especiales obligaciones

377. «Canon 1392. Castíguese, según la gravedad del delito, a los clérigos o religiosos que ejercen el mercado o los negocios, contra lo prescrito en los cánones.

Canon 1393. Puede ser castigado con justa pena el que viola las obligaciones que le impuso una pena.

Canon 1394. 1.º Permaneciendo firme lo establecido en el canon 194,1.º n.3, incurre en *suspensión 'latae sententiae'*, el clérigo que atenta contraer matrimonio, aunque sea sólo civil; y si, avisado no se arrepintiere y continuare dando escándalo, gradualmente sufra privaciones, e incluso puede ser castigado con la expulsión del estado clerical.

2.º El religioso de votos perpetuos que no sea clérigo, si atenta contraer matrimonio aunque sólo sea civil, incurre en *entredicho 'latae sententiae'*, permaneciendo firme lo establecido en el canon 694.

Canon 1395. 1.º Castíguese con *suspensión* al clérigo concubinario —fuera del caso de que trata el canon 1394— y el clérigo que permanece con escándalo en algún otro pecado externo contra el sexto mandamiento; y si persiste después de avisado del delito, pueden añadírsele gradualmente otras penas hasta la expulsión del estado clerical.

2.º El clérigo que pecare de otra manera contra el sexto mandamiento del decálogo, si cometió el delito por la fuerza, o con ame-

nazas, o públicamente, o con menor de dieciséis años, sea castigado con justas penas, no excluida, si hubiera lugar, la expulsión del estado clerical.

Canon 1396. Al que viole gravemente la obligación de residencia a la que está obligado por razón de su oficio eclesiástico, castíguesele con justa pena, no excluida, después de avisado, la privación del oficio».

TÍTULO VI

Delitos contra la vida y la libertad del hombre

378. «Canon 1397. Al que cometa homicidio o con la fuerza o fraude rapta, detiene, mutila o hiere gravemente, castíguesele con las privaciones y prohibiciones de que trata el canon 1336, según la gravedad del delito; y, si se trata del homicidio de las personas de que trata el canon 1370 (papa, obispo, clérigo o religioso), castíguesele con las penas allí establecidas.

Canon 1398. El que procura el aborto, si éste se produce, incurre en *excomunión 'latae sententiae'»*.

TÍTULO VII

Norma general

379. «Canon 1399. Fuera de los casos establecidos en esta y otras leyes, la violación externa de las leyes divinas o canónicas puede únicamente castigarse con justa pena cuando la especial gravedad de la violación postula el castigo y urge la necesidad de prevenir o reparar el escándalo».

III. Examen para la confesión

380. Tratándose de personas instruidas y de confesiones de poco tiempo (v.gr., una o dos semanas), es muy fácil y sencillo acordarse de las faltas cometidas —al menos de las principales— con sólo unos momentos de examen. Pero, si se trata de hacer una confesión general de toda la vida o de varios años, es muy conveniente tener a la vista un buen *elenco* o *catálogo de pecados* para despertar en la memoria el recuerdo de los que se hayan cometido, muchos de los cuales quizá no acudirían a ella sin esta ayuda y despertador.

Vamos a proponer a continuación uno de esos catálogos, bastante completo y detallado, que puede resultar de positiva utilidad para la finalidad intentada, e incluso para que las mismas personas piadosas examinen de vez en cuando un poco más a fondo los escondrijos de su conciencia. Seguiremos el plan de esta misma obra, estableciendo una triple relación de deberes: para con Dios, para con nos-

otros mismos y para con el prójimo, no sin antes hacer algunas interrogaciones previas sobre las *confesiones pasadas*, para que el confesor o penitente averigüen, ante todo, si se impone o no la renovación de las mismas mediante una sincera y dolorosa *confesión general*. Omitimos preguntar el *número de veces*, que ya se comprende que afecta a todas y cada una de las preguntas.

I. SOBRE LAS CONFESIONES PASADAS

381. 1. ¿Has callado a sabiendas algún *pecado mortal* por vergüenza o malicia? ¿Callaste alguna *circunstancia grave* que era necesario explicar? ¿Completaste después *íntegramente* la confesión incompleta hecha en caso de necesidad extrema? ¿Te has confesado alguna vez sin dolor de tus pecados ni propósito de enmienda?

2. ¿Cuántas veces te has confesado mal después de aquella primera confesión mal hecha? ¿Cuántas veces has comulgado? ¿Se te había olvidado ya aquel primer sacrilegio, o seguías confesando y comulgando a sabiendas de que lo hacías mal?

3. ¿Has cumplido las penitencias que te impusieron tus confesores o tienes alguna pendiente?

II. DEBERES PARA CON DIOS

382. 1. **Fe.** *¿Crees* íntegramente todo cuanto enseña la fe, aunque algunas cosas te parezcan duras y no las comprendas? ¿Has dudado en serio de alguna verdad de fe? ¿Has llegado a negarla públicamente? *(Posible excomunión.)* ¿Has profesado o alabado el indiferentismo religioso? ¿Has leído libros heréticos o condenados por la Iglesia? ¿Los tienes todavía? *(Obligación de quemarlos.)* ¿Has omitido los actos de fe durante mucho tiempo? ¿Sabes las verdades más importantes y necesarias para salvarte?

2. **Esperanza.** ¿Has desesperado de tu salvación, pensando que te va a ser imposible? ¿La has descuidado, presumiendo que Dios tendrá misericordia de ti aunque continúes viviendo en pecado? ¿Has omitido durante mucho tiempo los actos de esperanza? ¿Has tenido apego excesivo a esta vida?

3. **Caridad.** ¿Has amado a Dios sobre todas las cosas? ¿Te has quejado de su providencia cuando te ha salido alguna cosa mal? ¿Has llegado a odiarle? *(Gravísimo pecado.)* ¿Has tenido pereza y desgana para las cosas de Dios? ¿Has amado desordenadamente a las criaturas, con menoscabo del amor de Dios?

4. **Religión.** ¿Has ofrecido a Dios el culto que le es debido? ¿Has hablado con reverencia de las cosas santas, de los sacramentos, de la Iglesia, de sus ministros? ¿Los has ridiculizado con burlas y

chistes de mal gusto? ¿Rezas algo todos los días? ¿Invocas a Dios o a la Virgen al sentirte tentado?

¿Has creído en supersticiones y hechicerías? ¿Has asistido a alguna sesión espiritista? ¿Has leído periódicos o revistas antirreligiosos? ¿Los has dejado a otros? ¿Los tienes todavía? ¿Eres suscriptor de alguno? ¿Has dado tu nombre a la masonería o tenido trato con otras sectas?

¿Has tentado a Dios poniéndote temerariamente en peligros innecesarios? ¿Has cometido algún sacrilegio? (v.gr., casándote en pecado mortal o recibiendo indignamente algún otro sacramento de vivos). ¿Has profanado o tratado con poco respeto algún objeto sagrado? ¿Has traficado con cosas santas? *(Pecado de simonía.)*

¿Has usado el santo nombre de Dios en vano? ¿Has blasfemado de Dios, de la Virgen o de los santos? *(Gravísimo pecado.)* ¿Delante de los hijos o personas menores? *(Gran escándalo.)* ¿Has dicho palabras groseras y malsonantes?

¿Has jurado en falso? ¿Con grave daño del prójimo? ¿Has reparado el daño que con ello hiciste? ¿Has jurado en verdad, pero sin necesidad? ¿Has jurado hacer algo malo? (v.gr., vengarte) *(Doble pecado.)*

¿Has hecho algún voto y no lo has cumplido? ¿Has cumplido tus promesas u ofrecimientos a Dios, a la Virgen o a los santos?

¿Has oído misa entera los domingos y fiestas de guardar? ¿Has llegado después del ofertorio o salido antes de la comunión del sacerdote? ¿Has estado en ella voluntariamente distraído? ¿Has trabajado o mandado trabajar en dia de fiesta? ¿Más de dos horas? ¿Públicamente y con escándalo de otros? ¿Has sido causa de que otros no hayan oído misa o hayan trabajado sin verdadera necesidad y sin permiso de la autoridad eclesiástica? ¿Has profanado las fiestas con diversiones o espectáculos inmorales?

¿Te has confesado al menos una vez al año, como manda la Iglesia? ¿Hiciste buena confesión o te callaste algún pecado grave por vergüenza? ¿Se te olvidó algún pecado mortal del que te acuerdes ahora? ¿Comulgaste bien por Pascua? ¿Dejaste morir sin el viático a algún familiar tuyo con el pretexto de «no asustarle»? *(Gravísimo pecado.)* ¿Has comido carne, a sabiendas, en día de abstinencia? ¿Has dejado de ayunar en los dos días señalados sin estar excusado ni dispensado? ¿Contribuyes en la medida de tus posibilidades al sostenimiento del culto y clero, Día del Seminario, Domund, secretariado parroquial de caridad, etc.?

III. DEBERES PARA CONSIGO MISMO

383. 1. **Caridad.** ¿Te has amado natural y sobrenaturalmente, procurándote, sobre todo, el mayor bien de tu alma? ¿Has vivido mucho tiempo en pecado mortal, con gran peligro de condenarte? ¿Mortificas tus pasiones desordenadas? ¿Has atentado contra tu

vida? ¿Te has deseado la muerte? ¿Has mutilado o permitido la mutilación de alguno de tus miembros sin verdadera necesidad? ¿Has hecho alguna cosa contra tu salud? ¿Has empleado los medios ordinarios para recuperarla en las enfermedades? ¿Has descuidado notablemente tu porvenir humano? ¿Te preocupas demasiado de las cosas de la tierra (negocios, etc.), con perjuicio de los verdaderos intereses de tu alma?

2. **Prudencia.** ¿Eres prudente y juicioso en tus determinaciones? ¿Obras a la ligera y a lo primero que salga en cosas importantes? ¿Pides consejo a las personas prudentes cuando no ves claro lo que debes hacer u omitir? ¿Eres inconstante o negligente en llevar a la práctica los buenos propósitos? ¿Eres excesivamente astuto o andas siempre con segunda intención?

3. **Fortaleza.** ¿Te mantienes con energía en el cumplimiento del deber a pesar de las luchas y dificultades de la vida? ¿Tienes miedo o cobardía para oponerte a los caprichos y exigencias de los enemigos de tu alma: mundo, demonio y carne? ¿Tienes personalidad propia para no dejarte arrastrar por los malos ejemplos de los demás? ¿Tienes un corazón magnánimo ante las injurias o el desprecio de los demás? ¿O, por el contrario, eres estrecho y mezquino ante la mezquindad de los demás? ¿Te has impacientado gravemente en las contrariedades? ¿Perseveras en la práctica de la virtud a pesar de todas las dificultades o abandonas fácilmente la lucha ante el menor contratiempo o esfuerzo? ¿Sucumbes fácilmente a la vileza del «respeto humano»? ¿Sabes oponerte con energía a la injusticia, venga de donde viniere?

4. **Templanza.** ¿Has quebrantado la templanza en el comer o beber? ¿Te has embriagado plenamente? ¿Con escándalo de los demás? ¿Has dicho o hecho durante ella cosas inmorales previstas anteriormente? ¿Has comido con gula? ¿Has quebrantado con ello algún precepto grave de la Iglesia? (abstinencia, ayuno). ¿Has hecho uso de drogas o estupefacientes (morfina, opio, etc.) sin verdadera necesidad y con daño de tu salud?

¿Has faltado a la castidad? (Véase más abajo el examen detallado.)

¿Has sido manso y humilde de corazón? ¿Te has encolerizado sin motivo o excesivamente? ¿Con escándalo de los demás? ¿Has sido duro e inclemente en la aplicación de los castigos a tus hijos o subordinados? ¿Te has ensoberbecido ante Dios o ante los hombres? ¿Has guardado en tus diversiones la debida moderación y templanza? ¿Has vestido con naturalidad y modestia, de acuerdo con tu propio estado, o te has presentado con un lujo desproporcionado o provocativo para los demás?

IV. DEBERES PARA CON EL PROJIMO

A) Individuales

384. 1. **Caridad.** ¿Has amado al prójimo por Dios, sin excluir a nadie? ¿Perdonas por amor de Dios a los que te han hecho algún daño o se declaran enemigos tuyos? ¿Tienes enemistad, odio o rencor contra alguno? ¿Es familiar tuyo? *(Gravísimo pecado.)* ¿Te niegas a perdonarle? *(No se puede absolver.)* ¿Le has negado el saludo o la reconciliación cuando te lo pedía? ¿Le has deseado en serio algún mal grave? ¿Te has alegrado de los que le han sobrevenido? ¿Tienes deseos de vengarte? ¿Lo has hecho o intentado?

¿Practicas en la medida de tus posibilidades el grave deber de la limosna? ¿Corriges caritativamente al prójimo cuando te necesita? ¿Practicas el apostolado, al menos el del buen ejemplo, en tu propio ambiente?

¿Has cometido el pecado de *envidia,* entristeciéndote del bien o prosperidad de los demás? ¿Has desencadenado discordias, contiendas o riñas, o has intervenido en ellas?

¿Has dado algún escándalo? (vestidos, conversaciones, playas, bailes, libros, revistas, periódicos, fotografías, etc.). ¿Has inducido a otros a pecado? (consejos, malos ejemplos, invitación expresa, etc.). ¿Has cooperado al mal mandando, aconsejando, consintiendo, estimulando, encubriendo, participando? ¿No has tratado de impedirlo pudiendo y debiéndolo hacer? ¿Te has alegrado en tu corazón o jactado ante los demás de algún pecado cometido? *(Se vuelve a cometer, además del escándalo.)*

2. **Justicia** (quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos del decálogo).

a) QUINTO MANDAMIENTO. ¿Has matado, herido, golpeado o maltratado a alguien? *(Reparación de los perjuicios.)* ¿Has intervenido o aconsejado con éxito algún aborto? *(Excomunión.)* ¿Te has batido en duelo? *(Gran escándalo.)*

b) SEXTO MANDAMIENTO. ¿Has tenido pensamientos obscenos, deleitándote advertidamente en ellos?

¿Has tenido voluntariamente malos deseos, aunque no los hayas puesto por obra? ¿Sobre qué clase de persona recaían? (soltera, casada, pariente, sagrada, del mismo o del otro sexo, etc.).

¿Has tenido malas conversaciones, cuentos o chistes obscenos, cantares torpes, etc.? ¿Has enseñado a pecar al que lo ignoraba? *(Gravísimo pecado.)*

¿Has leído algún libro inmoral? ¿Lo tienes todavía? *(Obligación de quemarlo.)* ¿Has visto voluntariamente revistas, fotografías, pinturas, estatuas, etc., deshonestas? ¿Las has prestado a otros? ¿Las has pintado, esculpido o dibujado? ¿Has mirado con intención deshonesta a otras personas?

¿Has asistido a espectáculos inmorales? ¿Has bailado de mala

manera o con mala intención? ¿Te has metido voluntariamente y sin causa justificada en alguna ocasión peligrosa? ¿Has tenido malos juegos y diversiones? ¿Le has permitido confianzas peligrosas al novio? ¿Cuáles?

¿Has cometido alguna acción torpe? ¿Completa o incompleta? ¿Contigo mismo? ¿Con otras personas? ¿De qué estado, condición o sexo? ¿Tuvieron consecuencias esos actos? *(Obligación eventual de casarse.)* ¿Hiciste algo para impedirlas? ¿Destruiste una vida ya empezada? *(Excomunión.)*

¿Usas del matrimonio como Dios manda?

¿Has cometido algún otro pecado relativo a este mandamiento?

c) SÉPTIMO MANDAMIENTO. ¿Has robado alguna cosa? *(Restitución.)* ¿En qué cantidad o de qué valor? ¿Has cooperado con otros en algún robo? ¿Había alguna circunstancia que lo agravase? (cosa sagrada, con violencia, etc.). ¿Retienes alguna cosa ajena robada o adquirida con falso título? *(Restitución.)* ¿Te has enriquecido a costa de lo ajeno?

¿Has comprado o vendido con engaño en peso, medida, calidad, precio, falsificación de género, etc.? *(Restitución.)* ¿Has hecho daño a otros en fincas o en otra clase de bienes muebles o inmuebles? ¿Has comprado a sabiendas lo robado? ¿Te has aprovechado fraudulentamente de los inventos ajenos?

¿Has jugado cantidades grandes o que no eran tuyas?

¿Has cumplido fielmente las obligaciones de contratos y testamentos? ¿Has retenido el dinero de legados, limosnas, aniversarios, pagos, etc., o el sueldo de obreros, empleados o sirvientes? ¿Has dado el debido jornal a tus obreros o empleados?

¿Has exigido más de lo debido en ventanillas, fielatos, servicios, administraciones, etc.? ¿Te has quedado con algo de tus amos con pretexto de que te pagan poco?

¿Has adquirido riquezas con medios injustos? ¿Te has aprovechado de la necesidad ajena con usuras, acaparamientos y precios abusivos? *(Gran pecado.)* ¿Has reparado el daño causado con todo esto?

¿Tienes deudas y no las pagas pudiendo? ¿Te dejas dominar por la avaricia?

¿Has derrochado en lujos y diversiones lo que otros necesitan para comer? ¿Has gastado más de lo que permite tu fortuna en cafés, espectáculos, etc.? ¿Has echado mano para ello de los bienes de tu consorte, de tus hijos o de tus padres?

(Nótese que no basta *acusarse* de los pecados de injusticia; es menester *restituir* lo injustamente adquirido o reparar los daños culpablemente ocasionados. Quien no esté dispuesto a ello *en cuanto le sea posible,* no puede recibir la absolución.)

d) OCTAVO MANDAMIENTO. ¿Has dicho mentiras? ¿Perjudicando gravemente a otros? ¿Has reparado el daño hecho con ellas? ¿Has levantado falsos testimonios o calumnias? ¿Las has retractado y reparado? ¿Has sembrado chismes entre familias?

¿Has descubierto, sin causa, faltas graves ocultas? ¿Has formado juicios graves sin fundamento? ¿Los has comunicado a otros? ¿Has tenido sospechas infundadas?

¿Has revelado secretos importantes de otros? ¿Los habías recibido bajo secreto profesional o previa promesa de guardarlos? ¿Has reparado los daños que con ello has ocasionado? ¿Has abierto o leído cartas ajenas contra la voluntad de sus dueños?

¿Has murmurado de otros? ¿También de sacerdotes, comunidades, etc.? ¿Has permitido murmurar pudiendo y debiendo impedirlo?

¿Has hecho burla del prójimo o le has menospreciado en su presencia? ¿Le has echado maldiciones con deseo de que se cumplan?

B) Familiares
(Cuarto mandamiento)

385. *a)* **Esposos.** ¿Tratas bien a tu consorte de obra y de palabra? ¿Le has injuriado o desautorizado delante de los hijos? ¿Has dado a tu esposa lo conveniente para el gasto y bien de la casa? ¿Has malgastado sus bienes propios o usado de ellos sin su permiso? ¿Has consultado con tu consorte los negocios? ¿Le has quitado la libertad para lo religioso, limosnas, etc.? ¿Has usado del matrimonio como Dios manda? ¿Has limitado con procedimientos ilícitos el número de tus hijos? ¿Has guardado fidelidad a tu consorte, incluso de pensamiento y de deseo? ¿Tienes celos infundados?

b) **Padres.** ¿Educas cristianamente a tus hijos? ¿Les corriges y castigas en proporción a sus faltas? ¿Te preocupas del cumplimiento de sus deberes religiosos? ¿Vigilas sus lecturas, amistades, espectáculos y diversiones? ¿Los tienes mimados y consentidos? ¿Les ríes sus faltas y desvergüenzas? ¿Les das buen ejemplo en palabras y obras? ¿Les has escandalizado en algo? ¿Les proporcionas carrera u oficio proporcionado a tu clase y condición social? ¿Has respetado su vocación? ¿Les has impedido consagrarse a Dios? *(Gran pecado.)*

c) **Hijos.** ¿Amas tiernamente a tus padres? ¿Les tratas con toda reverencia y respeto? ¿Les obedeces en todo, siempre que no te manden alguna cosa mala o inmoral? ¿Has hecho llorar a tus padres? ¿Has levantado la mano contra ellos? *(Gravísimo pecado.)* ¿Les has amenazado, burlado, insultado, maltratado o deseado algún mal? ¿Te has avergonzado de ellos ante los demás? ¿Les has atendido en sus necesidades espirituales, consolado en sus penas y ayudado a cumplir sus deberes religiosos? ¿Has dejado de socorrerles en sus necesidades corporales, especialmente en su vejez? ¿Les has entregado el salario que ganas? ¿Les has robado alguna cosa? Si eres estudiante, ¿cumples tus deberes escolares? ¿Estudias suficientemente?

d) **Hermanos.** ¿Has ejercitado la piedad fraterna con todos tus hermanos? ¿Les amas y tratas con toda delicadeza y cariño? ¿Has tenido riñas o graves altercados con ellos? ¿Con escándalo de los ve-

cinos y sirvientes? ¿Les tienes envidia? ¿Has encubierto ante tus padres sus vicios y malos pasos? ¿Procuras apartarles de su mal camino?

e) **Parientes.** ¿Te tratas con todos tus familiares? ¿Estás enemistado con algunos por cuestiones de negocios, pleitos, herencias, etcétera? ¿Les has negado tu perdón o no quieres reconciliarte con ellos? *(No se puede absolver.)*

f) **Amos y criados.** *Si eres amo,* ¿tratas bien a tus criados? ¿Les instruyes y corriges benignamente? ¿Les das el justo salario que merecen? ¿Les das trato de esclavos y no de hermanos en el Señor? ¿Evitas su perversión moral y los peligros de su alma? ¿Les das toda clase de facilidades para el cumplimiento de sus deberes religiosos?

Si eres sirviente, ¿has protestado contra Dios por tu suerte? ¿Has descuidado tus obligaciones? ¿Has hablado mal de tus amos o contado chismes? ¿Has descubierto a otros sus defectos y el malestar de la casa? ¿Has abusado de la confianza de tus amos? ¿Les has robado o perjudicado en algo? ¿Has obedecido órdenes injustas o inmorales? ¿Estás sirviendo a gente mala y sin conciencia, herejes, escandalosos o que no te dejan cumplir con tus deberes religiosos? ¿Has sido cómplice de tus amos en algún negocio sucio o en sus vicios y pecados?

C) Sociales

386. 1. **Justicia legal.** ¿Amas a tu patria, sin despreciar a las demás? ¿Contribuyes en la medida de tus fuerzas al bien común y prosperidad de la nación? ¿Criticas sin razón a los gobernantes, entorpeciendo su labor y sembrando la discordia entre los ciudadanos? ¿Cumples las leyes justas del Estado? ¿Has defraudado al Estado en contribuciones, tributos, impuestos, aduanas, etc.? ¿En qué medida o proporción? ¿Has mentido al declarar tus bienes o negocios a requerimientos de la autoridad pública? ¿Has sobornado a los oficiales del Estado para que no te aplicaran las leyes? ¿Cumples tus deberes de justicia social?

2. **Justicia distributiva.** ¿Has cometido el pecado de acepción de personas? ¿Distribuyes los cargos y favores con justicia y equidad, según los méritos o necesidades verdaderas? ¿Has recomendado a algún indigno? ¿Te has dejado influir por recomendaciones, con perjuicio de un tercero más digno? *(Restitución.)*

3. **Virtudes sociales.** ¿Has sido ingrato con tus bienhechores? ¿Has aplicado el debido castigo a los malhechores con el fin de corregirles y evitar que sigan cometiendo fechorías? ¿Has sido afable y bondadoso con todos, o áspero y desabrido? ¿Has sido generoso con los necesitados? ¿Has evitado por igual la avaricia y el despilfarro imprudente?

4. **Deberes profesionales.** ¿Has desempeñado honradamente

tu profesión? ¿Tienes la suficiente aptitud y competencia para ello? ¿Has perjudicado al prójimo en el ejercicio de tus deberes profesionales? ¿Te has prestado a alguna acción injusta o inmoral? ¿Te entregas con demasiado ardor a tus negocios temporales, con olvido o descuido de tus intereses eternos? ¿Has santificado tu trabajo ofreciéndolo a Dios? (Para más detalles véanse los esquemas de orientación profesional que hemos puesto al final del primer volumen de esta obra, números 919-933.)

TRATADO V

La extremaunción o unción de los enfermos

INTRODUCCION

El quinto sacramento y el último de los que se refieren a la vida individual del que lo recibe, es la *extremaunción*, así llamado por ser la última y extrema unción que recibe el cristiano a punto de salir de este mundo para entrar en la eternidad.

La extremaunción es un complemento del sacramento de la penitencia, como la confirmación lo es del bautismo. En la confirmación, el hombre bautizado se corrobora en su fe para confesarla y defenderla valientemente como auténtico soldado de Cristo. En la extremaunción, el cristiano recibe un aumento de energía para superar victoriosamente la última batalla de la vida. Y así como en la vida corporal, además del remedio para curar una grave enfermedad, se requiere una medicina que restablezca totalmente las fuerzas del enfermo, así en la vida espiritual, además del sacramento de la penitencia, que libera de la grave enfermedad del pecado, se requiere otra espiritual medicina que restaure íntegramente la salud del cristiano y borre los últimos rastros y reliquias del pecado. Tal es, cabalmente, el sacramento de la extremaunción. Por eso dice Santo Tomás que «este sacramento es el último y, en cierto modo, el que consuma toda la curación espiritual, sirviendo como de medio para que el hombre se prepare para recibir la gloria» [1].

He aquí el camino que vamos a recorrer exponiendo la teología de la extremaunción:

1. Noción y existencia.
2. Esencia.
3. Efectos.
4. Ministro.
5. Sujeto.
6. Rito.

[1] *Contra gent.* 4,73.

Noción y existencia del sacramento de la extremaunción

A) Noción

387. 1. **El nombre.** El sacramento de la extremaunción ha recibido diversos nombres en el transcurso de los siglos. Y así:

a) Entre los latinos se le llamó *óleo, óleo santo, óleo de la salud, unción, unción de los enfermos, sacramento de los moribundos,* etc. El nombre que acabó por prevalecer desde fines del siglo XII fue el de *extremaunción,* por administrarse al fin de la vida del cristiano. A partir del concilio Vaticano II se le denomina *unción de los enfermos.*

b) Entre los griegos se le conoció con los nombres de εὐχέλαιον (oración con óleo) y ἅγιον ἔλαιον (óleo santo).

388. 2. **La realidad.** El sacramento de la extremaunción puede definirse de la siguiente forma: *Un sacramento de la Nueva Ley instituido por el mismo Cristo para conferir al enfermo en peligro de muerte la salud del alma, y a veces la del cuerpo, en virtud de la unción con óleo bendecido y de la oración del sacerdote.*

Expliquemos un poco los términos de la definición.

UN SACRAMENTO DE LA NUEVA LEY. Lo negaron los protestantes y otros herejes, como veremos al hablar de su existencia.

INSTITUIDO POR EL MISMO CRISTO. No por el apóstol Santiago, como enseñaron erróneamente algunos teólogos antiguos. Volveremos más abajo sobre esto.

PARA CONFERIR AL ENFERMO EN PELIGRO DE MUERTE. Estas palabras designan el *sujeto* receptor del sacramento, como explicaremos en su lugar.

LA SALUD DEL ALMA. Es el efecto primario del sacramento, cuyos matices especiales expondremos más abajo.

Y A VECES LA DEL CUERPO, o sea, siempre que convenga para el bien espiritual del enfermo. No siempre convendrá, y por eso este efecto secundario puede fallar, y falla de hecho muchas veces.

EN VIRTUD DE LA UNCIÓN CON ÓLEO BENDECIDO, que constituye la *materia* de este sacramento.

Y DE LA ORACIÓN DEL SACERDOTE, que constituye su *forma.*

B) Existencia

389. 1. **Errores.** Han sido muchos los errores y herejías en torno al sacramento de la extremaunción. He aquí los principales:

a) Los albigenses, valdenses, wiclefitas y husitas negaron, más o menos abiertamente, la existencia de este sacramento o hablaron irreverentemente contra él (cf. D 424 669).

b) Lutero, en su *Sermón del Nuevo Testamento* (año 1520), enumera la extremaunción entre los sacramentos; pero en el libro *Sobre la cautividad de Babilonia* (del mismo año 1520) lo considera tan sólo como un sacramental.

c) Calvino niega su existencia, y llama a este sacramento «histriónica hipocresía».

d) Los modernos protestantes —excepto los ritualistas— rechazan el sacramento de la extremaunción.

e) Los modernistas niegan también la sacramentalidad de la extremaunción, y afirman que el apóstol Santiago no intentó promulgar un verdadero sacramento instituido por Cristo (D 2048).

390. 2. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en la siguiente.

Conclusión. La extremaunción es un verdadero sacramento de la Nueva Ley instituido por el mismo Cristo y promulgado por el apóstol Santiago. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Se encuentra una ligera insinuación en el mismo Evangelio:

«Partidos (los apóstoles), predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y, *ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban»* (Mc 6,12-13).

Y aparece claramente en la epístola del apóstol Santiago:

«¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y *oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor,* y la oración de la fe salvará al enfermo, y *el Señor le aliviará, y, si hubiese cometido pecados, le serán perdonados»* (Iac 5,14-15).

Este texto ha sido interpretado por toda la tradición cristiana como alusión directa al sacramento de la extremaunción, del que se declara su materia, forma, ministro y principales efectos. El concilio de Trento confirmó definitivamente esta interpretación (D 908).

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó así desde los tiempos primitivos y lo definió solemnemente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno dijere que la extremaunción no es verdadera y propiamente sacramento instituido por Cristo nuestro Señor (cf. Mc 6,13) y promulgado por el bienaventurado apóstol Santiago (Iac 5,14), sino sólo un rito aceptado por los Padres o una invención humana, sea anatema» (D 926).

c) La razón teológica. Descubre sin esfuerzo la gran conveniencia de que Cristo, que tantos enfermos sanó durante su vida mortal, instituyera un sacramento para ayudar a los enfermos en su tránsito a la eternidad. Así como el bautismo nos da la gracia de la regeneración, y la confirmación la corrobora, y la eucaristía la alimenta, y la penitencia la restaura repetidas veces en la vida, era muy conveniente que hubiera otro sacramento especial para confortar al enfermo en sus últimos momentos y prepararle para el tránsito a la vida eterna. Tal es, cabalmente, el sacramento de la extremaunción[1].

391. Escolio. ¿Cuándo instituyó Cristo el sacramento de la extremaunción?

Hay dos opiniones entre los teólogos católicos. Algunos dicen que lo instituyó durante su vida pública, cuando envió a sus discípulos de dos en dos a predicar el arrepentimiento de los pecados y sanar a los enfermos ungiéndoles con óleo (cf. Mc 6,7-13). Pero otros creen, con mayor fundamento, que lo instituyó después de su resurrección en aquellos cuarenta días que precedieron a su ascensión, y en los que se apareció repetidas veces a los apóstoles «hablándoles del reino de Dios» (Act 1-3). La principal razón que parece persuadirlo así es que la extremaunción es un complemento del sacramento de la penitencia, y, por lo mismo, debió instituirse después de ella; y consta que la penitencia la instituyó Cristo después de su resurrección (Io 20,22-23). Por otra parte, la entrada inmediata en la gloria —para la que dispone la extremaunción— no era posible antes de la resurrección de Cristo.

ARTICULO II

Esencia del sacramento de la extremaunción

392. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la esencia *física* de los sacramentos se constituye por su *materia* y *forma*. Vamos a precisar las pertenecientes al sacramento de la extremaunción.

A) Materia

393. La materia propia de la extremaunción es el aceite de olivas o cualquier otro aceite vegetal bendecido por el obispo diocesa-

[1] Cf. *Suppl.* 29,1-3; *Contra gent.* 4,73.

no o, en caso de necesidad, por cualquier sacerdote en el momento de administrarlo (cn.999).

La Constitución apostólica *Sacram unctionem infirmorum*, promulgada por Pablo VI, estableció que en caso de necesidad puede emplearse cualquier óleo vegetal: de linaza, girasol, algodón, cacahuete, etcétera, ante la dificultad de encontrar, en ciertas regiones, aceite de olivas [1].

B) Forma

394. La constitución apostólica *Sacram unctionem infirmorum*, promulgada por Pablo VI, establece como *forma* del sacramento de la unción la siguiente fórmula:

Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius alleviet.

Esta es la fórmula oficial y obligatoria, abrogadas todas las fórmulas anteriores. Pero la versión castellana oficial —que se halla en el novísimo *Ritual Romano*, aprobado por el episcopado español y confirmado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino— ha vertido la fórmula latina en la siguiente forma:

«Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amén.

Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad. Amén».

Es potestativo del sacerdote ministrante el uso de la lengua latina o la versión española, a no ser que el ordinario de la diócesis prescriba el uso de la versión española (en cuyo caso habría que emplearla para la *licitud*, no para la *validez*, que queda siempre a salvo haciendo uso del texto latino).

ARTICULO III

Efectos del sacramento de la extremaunción

395-396. El efecto común, primario y principal de los sacramentos es *producir* o *aumentar* la gracia santificante en el alma del que los recibe con las debidas disposiciones. Pero, como ya dijimos en su lugar (cf. n.15), cada sacramento *produce* la gracia con un matiz o modalidad *especial* y con ciertos efectos *secundarios*. Vamos a precisar en unas conclusiones los efectos correspondientes al sacramento de la extremaunción.

[1] Cf. AAS 65 (1973) 5-9.

Conclusión 1.ª El efecto primario del sacramento de la extremaunción es conferir al enfermo la gracia sacramental, confortando su alma contra las reliquias del pecado, o sea, contra la debilidad procedente de los pecados pasados. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente el apóstol Santiago al promulgar, en nombre de Cristo, este sacramento:

«¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo (gracia santificante, efecto *común* primario), y el Señor le aliviará (efecto *especial* primario); y, si hubiese cometido pecados, le serán perdonados» (efecto secundario, como veremos en la siguiente conclusión) (Iac 5,14-15).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió el concilio de Trento en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que la sagrada unción de los enfermos no confiere la gracia, ni perdona los pecados, ni alivia a los enfermos..., sea anatema» (D 927).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. He aquí la profunda y luminosa explicación de Santo Tomás:

«Todos los sacramentos han sido instituidos para producir un efecto determinado, aunque de hecho puedan también seguirse de ellos otros efectos como consecuencia. Y como el sacramento *causa lo que significa,* de ahí que su principal efecto deba tomarse de su misma significación. Ahora bien, la extremaunción se administra a modo de cierto medicamento, como el bautismo se emplea a modo de ablución; y las medicinas se usan para combatir la enfermedad. Luego este sacramento fue instituido principalmente para sanar la enfermedad producida por el pecado. Si el bautismo es una regeneración espiritual y la penitencia una resurrección, la extremaunción viene a constituir una curación o medicina espiritual. Y así como la medicina corporal presume la vida del cuerpo en el enfermo, así también la medicina espiritual presupone la vida espiritual. Por eso, este sacramento no se administra contra los pecados que privan de la vida espiritual, que son el pecado original y el mortal personal, sino contra aquellos otros defectos que hacen enfermar al hombre espiritualmente y le restan fuerzas para llevar a cabo los actos de la vida de la gracia y de la gloria. Y esos defectos no son más que cierta debilidad e ineptitud que dejan en nosotros el pecado actual o el original. Y contra esta debilidad el hombre cobra fuerzas mediante la extremaunción»[1].

[1] *Suppl.* 30,1.

En la solución a la objeción segunda precisa Santo Tomás lo que debe entenderse por «reliquias de los pecados», que no todos entienden rectamente. He aquí sus palabras:

«Aquí no llamamos reliquias de los pecados a las disposiciones dejadas por los actos, que son ciertos hábitos incoados, sino a *cierta debilidad espiritual que existe en el alma,* desaparecida la cual y permaneciendo incluso los mismos hábitos o disposiciones, el alma no puede ser arrastrada con la misma facilidad a los pecados»[2].

Al exponer el argumento teológico de la siguiente conclusión, seguiremos exponiendo la doctrina de este magnífico artículo de Santo Tomás, que dejamos ahora incompleto.

Conclusión 2.ª Los efectos secundarios del sacramento de la extremaunción son: a) **en absoluto, la disminución del reato de pena temporal debida por los pecados;** b) **hipotéticamente, la remisión de los pecados mortales o veniales, si los hay, y la salud del cuerpo, si conviene para el bien espiritual del enfermo.** (Doctrina cierta y común.)

Consta expresamente en las siguientes fuentes:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. En el texto de Santiago se habla del perdón hipotético de los pecados: «Y, si hubiese cometido pecados, le serán perdonados». Los otros dos efectos se deducen sin esfuerzo —como veremos—, y los enseña expresamente el magisterio de la Iglesia.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí la enseñanza expresa del concilio de Trento:

«La realidad y el efecto de este sacramento se explican por las palabras: *Y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor; y, si tuviere pecados, se le perdonarán* (Iac 5,15). Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción limpia las culpas, si alguna queda aún para expiar, y las reliquias del pecado, y alivia y fortalece el alma del enfermo, excitando en él una grande confianza en la divina misericordia, por la que, animado el enfermo, soporta con más facilidad las incomodidades y trabajos de la enfermedad, resiste mejor las tentaciones del demonio, *que acecha a su calcañar* (Gen 3,15), y a veces, cuando conviniere a la salvación del alma, recobra la salud del cuerpo» (D 909).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás explica con precisión los tres efectos secundarios del sacramento. He aquí sus propias palabras:

1.º *Disminuye el reato de pena temporal.* «Igualmente, disminuye el reato de la pena temporal, pero sólo como consecuencia, en cuan-

[2] Ibid., ad 2.

to que quita la debilidad, pues una misma pena la soporta con mayor facilidad el fuerte que el débil; consiguientemente, no es preciso que disminuya la cantidad de la satisfacción» *(Suppl.* 30,1 ad 2).

De donde se desprende que —según Santo Tomás— el sacramento de la extremaunción no se ordena, de suyo, a disminuir cuantitativamente las penas temporales que el pecador ha de sufrir en esta o en la otra vida en satisfacción de sus pecados, sino únicamente a *darle fuerzas* para poderlas sobrellevar con mayor facilidad.

2.° *Perdona los pecados mortales o veniales, si los hay.* «Puesto que dicho robustecimiento es producido por la gracia, que es incompatible con el pecado; consiguientemente, *cuando halla algún pecado mortal o venial, lo borra en cuanto a la culpa, mientras no ponga óbice el que lo recibe,* como dejamos ya dicho tratando de la eucaristía y de la confirmación. Por ese motivo, Santiago habla condicionalmente de la remisión del pecado, afirmando que, «si tuviese pecados, le serán perdonados» en cuanto a la culpa. Sin embargo, no siempre borra el pecado, porque no siempre lo halla en el sujeto; lo que siempre quita es la citada debilidad, que algunos llaman «reliquias del pecado».

En resumen: debemos afirmar que el efecto principal de este sacramento es borrar las reliquias de los pecados, y secundariamente, también la culpa, si existe, en el alma» [3].

Como ya explicamos en su lugar correspondiente, los sacramentos *de vivos* hay que recibirlos en estado de gracia, so pena de un sacrilegio. Pero, si un pecador los recibiera *de buena fe* (o sea, sin caer en la cuenta de que está en pecado mortal), teniendo *atrición* sobrenatural de sus pecados, el sacramento de vivos le infundiría la gracia como si se tratase de un sacramento de muertos. Tal es, cabalmente, el caso de la extremaunción.

3.° *Devuelve la salud del cuerpo, si conviene para el bien espiritual del enfermo.* «Como por la ablución corporal produce el bautismo la limpieza interior de todas las manchas espirituales, así este sacramento, por la medicina sacramental exterior, produce la salud interna; y como la ablución bautismal causa el efecto de la limpieza corporal, porque también la realiza, así la extremaunción produce el efecto correspondiente a la medicina corporal, o sea, la salud del cuerpo. Pero con esta diferencia: mientras que la ablución corporal realiza la limpieza corporal por la misma propiedad natural de la materia, y, consiguientemente, la produce siempre, la extremaunción no causa la salud corporal por la propiedad natural de la materia, sino por virtud divina, que obra racionalmente. Y como el que obra racionalmente no busca un efecto secundario, a no ser cuando conviene al principal, de ahí que de la administración de este sacramento no siempre se siga la salud corporal, sino únicamente cuando conviene para la espiritual. Y entonces, sí, la produce siempre, mientras no haya impedimento por parte de quien lo recibe» [4].

[3] *Suppl.* 30,1.
[4] *Suppl.* 30,2.

397. Escolio. ¿Dispone el sacramento de la extremaunción para la entrada inmediata en la gloria?

Así lo creen algunos autores, que citan en su favor varios Santos Padres, muchos teólogos (entre los cuales, San Alberto Magno, Santo Tomás[5], San Buenaventura, Escoto, Suárez, Gonet, San Alfonso Ligorio, etc.), varias fórmulas litúrgicas antiquísimas, la doctrina de la Iglesia oriental e incluso las insinuaciones del mismo concilio de Trento. Con todo, es cuestión obscura y dudosa, que está muy lejos de poderse afirmar con certeza[6].

ARTICULO IV

Ministro de la extremaunción

398. Hay que distinguir entre ministro de la *válida* y de la *lícita* administración de este sacramento. En dos conclusiones:

Conclusión 1.ª El ministro para la administración válida del sacramento de la extremaunción es únicamente el sacerdote. (De fe divina, expresamente definida.)

Consta expresamente por las siguientes fuentes:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente el apóstol Santiago en el texto varias veces citado: «Haga llamar a los *presbíteros* de la Iglesia» (Iac 5,14).

Los protestantes pretendieron que por presbíteros se entiende aquí los *ancianos* de la Iglesia, aunque sean seglares. Pero la tradición y práctica de la Iglesia está contra ellos. El concilio de Trento condenó expresamente la doctrina protestante, como vamos a ver a continuación.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó y practicó así desde los tiempos primitivos y lo definió el concilio de Trento en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que los presbíteros de la Iglesia que exhorta el bienaventurado Santiago se lleven para ungir al enfermo no son los sacerdotes ordenados por el obispo, sino los más viejos por su edad

[5] Del Doctor Angélico citan tres lugares donde el Santo parece decirlo claramente: *Suma teológica* III,65,1; *Suppl.* 29,1 ad 2; *Contra gent.* 4,73.

[6] Cf. Cappello, *De extrema unctione* n.135-149, donde se defiende con intrepidez la sentencia afirmativa. Pero más adelante advierte con prudencia que *no siempre* consigue liberarse del purgatorio el que ha recibido la extremaunción, sino únicamente cuando obtiene el *pleno fruto* del sacramento, lo cual depende de sus intimas disposiciones (ibid., n.168).

en cada comunidad, y que por ello no es sólo el sacerdote el ministro propio de la extremaunción, sea anatema» (D 929).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El sacramento de la extremaunción es complementario del de la penitencia y a veces perdona incluso los pecados del que lo recibe. Luego sólo al sacerdote corresponde administrarlo, ya que solamente él ha recibido de Dios la potestad de perdonar los pecados. No pueden hacerlo los seglares ni los diáconos [1].

Corolario. Como la administración de este sacramento no requiere potestad de jurisdicción, sino sólo de orden, cualquier sacerdote (aunque esté excomulgado, suspenso o en entredicho) confiere *válidamente* la extremaunción, como consagra válidamente la eucaristía.

Conclusión 2.ª El ministro ordinario para la administración lícita de este sacramento es el párroco del lugar donde se halla el enfermo; pero, en caso de necesidad o con licencia, al menos razonablemente presunta, del mismo párroco, puede administrarlo lícitamente otro sacerdote cualquiera (cn.1003).

Lo ha determinado así la Iglesia en el canon que acabamos de citar.

Nótese que la licencia del párroco o ha de ser expresa o, al menos, *razonablemente presunta*. Por lo que no se la debe presumir siempre y en todas partes, si puede recurrirse fácilmente a la petición expresa.

399. Obligación de administrar este sacramento.

El ministro ordinario está obligado *por justicia* a administrar este sacramento por sí mismo o por medio de otro, y, en caso de necesidad, todo sacerdote está obligado a ello *por caridad.*

Nótese sobre este particular:

1.º Que la obligación *de justicia* relativa al ministro ordinario le obliga bajo pecado *mortal.* Porque, aunque este sacramento no es absolutamente necesario para salvarse, es siempre utilísimo (y a veces hasta necesario; v.gr., en un enfermo destituido de los sentidos que no puede ya confesarse). El párroco pecaría gravemente si por su notable incuria o dejadez fuese culpable de que alguno de sus feligreses muriese sin este admirable sacramento. No basta darle al moribundo la absolución de sus pecados; es más seguro el efecto de la extremaunción si se halla ya destituido del uso de los sentidos, como veremos más abajo.

[1] Cf. *Suppl.* 31,1-2.

2.º La obligación *de caridad* incumbe a todo sacerdote, aunque no tenga jurisdicción sobre el enfermo. Y nótese que las obligaciones de caridad son, de suyo, más graves que las de justicia, ya que la caridad es virtud mucho más excelente; si bien el párroco está obligado por ambos títulos (caridad y justicia), y, en este sentido, su responsabilidad es mayor que la del simple sacerdote.

ARTICULO V

Sujeto de la extremaunción

400. Nos referimos al sujeto *pasivo,* o sea, al que puede y debe recibir la extremaunción. Vamos a recoger la doctrina de la Iglesia en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª La extremaunción sólo puede administrarse al bautizado que después del uso de razón se halla en peligro de muerte a causa de enfermedad o de vejez (cn.1004).

Cuatro son las condiciones que se requieren para poder recibir este sacramento:

1.ª ESTAR BAUTIZADO, ya que el bautismo es la puerta obligada de los demás sacramentos, de suerte que sin él sería absolutamente inválida la recepción de cualquier otro sacramento.

2.ª HABER LLEGADO AL USO DE RAZÓN, ya que la extremaunción es un complemento de la penitencia y tiene por objeto borrar del alma los últimos rastros y reliquias del pecado actual, que es imposible antes del uso de la razón.

Nótese sobre esta condición:

a) Que para recibir fructuosamente este sacramento no se requiere que el niño haya llegado a un *perfecto* uso de razón, ni que se haya confesado alguna vez o hecho su primera comunión. Basta con que tenga el suficiente conocimiento para distinguir el bien y el mal y pueda padecer tentaciones del demonio. En todo caso, el sacramento confortará su ánimo contra las molestias de la enfermedad. En la duda sobre si ha llegado o no al uso de razón, puede administrársele el sacramento *sub conditione.* Es un detestable abuso el no administrar la extremaunción a los niños después del uso de razón y enterrarles con el rito de los párvulos [1].

b) No se requiere el *uso actual* de razón. Por lo que pueden y deben ungirse los enfermos destituidos ya del uso de los sentidos.

c) Ni tampoco se requiere el *pecado actual,* con tal que el sujeto pueda pecar o ser confortado contra las tentaciones. Y así puede y

[1] Cf. S. C. Sacram., 8 de agosto de 1910 (AAS 2,583).

debe ungirse al pagano adulto gravemente enfermo inmediatamente después del bautismo[2].

d) Los dementes *perpetuos* se equiparan a los niños sin uso de razón y no pueden recibir la extremaunción. Pero, si han tenido durante su vida momentos de lucidez, puede y debe administrárseles. En caso de duda, adminístreseles bajo condición *(si capax es)*.

3.ª Estar en peligro de muerte. Lo cual ha de estimarse con cierta amplitud de criterio. No se requiere que la enfermedad sea necesariamente mortal o que el enfermo esté ya agonizando. Basta que se trate de una enfermedad seria, grave, que *pueda* ocasionar la muerte del enfermo, aunque haya, por otra parte, esperanzas de salir de ella. En caso de duda sobre la gravedad o peligro, el sacramento puede administrarse *válida* y *lícitamente*[3].

4.ª Por enfermedad o vejez. Son los dos únicos títulos que autorizan la recepción de este sacramento. No basta un peligro de muerte *extrínseco* al sujeto (v.gr., naufragio, condenación a muerte, batalla inminente, grave y peligrosa operación quirúrgica que se ha de sufrir, etc.), sino que se requiere un peligro *intrínseco* procedente de enfermedad o de vejez. A los enfermos se equiparan los gravemente heridos.

De esta condición se deducen las siguientes consecuencias:

a) No puede darse la extremaunción al reo condenado a muerte antes de su ejecución; pero sí inmediatamente después *(sub conditione)*, por ser casi seguro que se encuentra en estado de muerte aparente, como veremos en la conclusión tercera.

b) Puede darse la extremaunción a un enfermo que ciertamente ha de morir de aquella enfermedad (v.gr., cáncer incurable), aunque se prevea que vivirá todavía algunos meses, sobre todo si hubiera peligro de algún accidente repentino e inesperado. Con mayor razón podría dársele si se teme que no haya posteriormente ocasión de administrársela; v.gr., en países de misión o en otras circunstancias especiales.

c) A los muy ancianos puede administrárseles la extremaunción aunque de momento no estén aquejados por ninguna enfermedad, sobre todo si hay peligro de que pierdan el uso de razón o les sobrevenga un accidente repentino. La misma vejez equivale ya a una enfermedad, incurable por cierto.

Conclusión 2.ª No puede reiterarse este sacramento durante la misma enfermedad, a no ser que el enfermo haya convalecido después de la unción y haya recaído en otro peligro de muerte (cn.1004).

[2] Así lo declaró la S. Congregación de Propaganda Fide el 26 de septiembre de 1821 *(Collectan.* 768).

[3] El concilio Vaticano II dice expresamente: «La 'extremaunción', que también, y mejor, puede llamarse 'unción de enfermos', no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (constitución *Sacrosanctum Concilium* n.73).

La razón de no poderse repetir en *la misma* enfermedad es porque su eficacia se extiende a todo el tiempo en que persiste el peligro. Pero, si el enfermo convaleciese de su enfermedad y más tarde volviera a caer en la misma o en otra cualquiera que le pusiera de nuevo en peligro de muerte, podría y debería administrársele otra vez la extremaunción.

En la duda sobre si se trata del mismo peligro anterior o de otro distinto (v.gr., en repetidos ataques de angina de pecho, distanciados entre sí por breves períodos de convalecencia), puede volverse a administrar válida y lícitamente. La razón es porque, como dice Benedicto XIV, «esta reiteración es más conforme a la antigua costumbre de la Iglesia y por ella se ofrece al enfermo un nuevo alivio y remedio espiritual»[4]. Hay que tener, por consiguiente, una gran amplitud de criterio para remover las ansiedades y escrúpulos. En caso de duda hay que inclinarse siempre hacia el mayor bien espiritual del enfermo. Este es el espíritu de la Iglesia, como vamos a ver en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª Cuando se duda si el enfermo ha llegado al uso de la razón, o si está realmente en peligro de muerte, o si ha muerto ya, adminístresele este sacramento (cn.1005).

Nótese en primer lugar que en estos casos la Iglesia no solamente *autoriza,* sino que *manda* administrar la extremaunción.

La duda puede versar sobre una de estas tres cosas:

1.ª SI EL ENFERMO HA LLEGADO YA AL USO DE RAZÓN. Recuérdese lo que hemos dicho en la primera conclusión acerca de la extremaunción conferida a los niños. Es una lástima y un abuso que no se administre este sacramento a los niños capaces ya de sufrir tentaciones y de ser confortados espiritualmente.

2.ª SI ESTÁ REALMENTE EN PELIGRO DE MUERTE. No se requiere, por consiguiente, que se tenga *certeza* de tal peligro. Basta que se estime prudentemente su existencia o probabilidad, ya sea por testimonio del médico o de alguna persona experimentada. Cualquier enfermedad *grave* que lleve consigo *algún* peligro de muerte, aunque remoto, es suficiente para poder administrar la extremaunción *sub conditione.*

3.ª SI ESTÁ VERDADERAMENTE MUERTO. Como es sabido, es doctrina comúnmente admitida y comprobada con innumerables experiencias científicas que hay un espacio más o menos largo entre la muerte aparente y la muerte real. Cuando el enfermo exhala el último suspiro, se produce la muerte *aparente;* pero la *real* (o sea, la separación del alma del cuerpo) se producirá más tarde. Cuánto tiempo transcurre entre una y otra, depende de la índole de la enferme-

[4] BENEDICTO XIV, *De Synodo dioec.* 1.8 c.8 n.4.

dad. En enfermedades lentas, en las que el enfermo muere consumido y agotado, suele durar la muerte aparente una *media hora*, y a veces más. En muertes repentinas (por traumatismo, rayo, descarga eléctrica, angina de pecho, etc.) puede extenderse la muerte aparente a *varias horas*, no habiendo *en ningún caso* otra señal cierta e infalible de muerte real que la putrefacción del cadáver. Por consiguiente, *el sacerdote puede y debe administrar «sub conditione» la extremaunción a los aparentemente muertos mientras no conste con certeza su muerte real*[5].

Conclusión 4.ª No debe administrarse este sacramento a aquellos que permanecen obstinadamente impenitentes en pecado mortal manifiesto (cn.1007).

La razón es porque la extremaunción es un sacramento de *vivos*, y no puede recibirlo, sin grave sacrilegio, el que se encuentra en pecado mortal manifiesto.

La duda razonable puede presentarse cuando el pecador, *público* o *manifiesto*, se encuentra ya destituido del uso de los sentidos, porque puede haberse arrepentido *después* y no ha podido manifestarlo. Como este arrepentimiento posterior es perfectamente *posible*, en la práctica es siempre lícito dar la extremaunción *sub conditione* a los pecadores destituidos del uso de los sentidos, ya que siempre hay lugar a la duda razonable. Con la administración *condicionada* no se hace injuria alguna al sacramento y se provee del mejor modo posible a la salvación del pecador.

Conclusión 5.ª A los enfermos que, cuando estaban en el uso de su razón, lo pidieron al menos implícitamente o verosímilmente lo habrían pedido, debe administrárseles en absoluto, aunque después hayan quedado privados de los sentidos o del uso de su razón (cn.1006).

Tratándose de un bautizado católico que solía cumplir con las leyes de la Iglesia, hay que presumir siempre y en todo caso que tenía la intención implícita de recibir este sacramento, aunque se encuentre destituido de la razón o de los sentidos. La dificultad está cuando se trata de un católico que no practicaba o de un cristiano bautizado en una secta herética (protestantes o cismáticos). He aquí lo que debe hacerse según los casos:

a) SI SE TRATA DE UN CATÓLICO QUE NO PRACTICABA LA RELIGIÓN, puede dársele la extremaunción *sub conditione*, de acuerdo con lo que hemos dicho en la conclusión anterior. Y ello aunque estuviera excomulgado, ya que a la hora de la muerte cualquier sacerdote puede absolver a cualquier pecador de cualquier censura o pena eclesiástica. Absuélvale primero y adminístrele después la extremaunción, todo ello *bajo condición (si capax es)*.

[5] Cf. FERRERES, *La muerte real y la muerte aparente con relación a los santos sacramentos* 5.ª ed. (Barcelona 1930) y nuestra *Teología de la salvación* (BAC, Madrid 1956) n.187-191, donde hemos expuesto largamente esta doctrina.

b) SI SE TRATA DE UN HEREJE EN CUYA SECTA SE NIEGA LA EXTREMAUNCIÓN, no puede administrársele *válidamente*, por defecto de intención en el sujeto receptor.

c) SI SE TRATA DE UN HEREJE EN CUYA SECTA SE ADMITE LA EXTREMAUNCIÓN, podría conferírsele *lícita* y *válidamente* (evitando el escándalo), si se trata de un hereje *material* o de buena fe; pero no sería lícito si se trata de un hereje *formal*.

Todo esto en el supuesto de que el moribundo esté ya destituido del uso de sus sentidos. Porque, si el hereje, formal o material, estuviera todavía en el uso de su razón, no podría administrársele la extremaunción sin que previamente abjurara sus errores y se convirtiera sinceramente a la fe católica, guardando las demás cosas que según derecho se deben guardar[6].

Conclusión 6.ª Aunque este sacramento de por sí no es necesario con necesidad de medio para salvarse, a nadie le es lícito desdeñarlo; y ha de procurarse con todo esmero y diligencia que los enfermos lo reciban cuando están en la plenitud de sus facultades.

La obligatoriedad de recibir el sacramento de la extremaunción contiene dos normas: una para el sujeto que lo recibe y otra para el sacerdote que lo administra y los demás que rodean al enfermo.

a) POR PARTE DEL ENFERMO, está obligado —al menos *sub levi*[7]— a recibirlo a su debido tiempo, y pecaría gravemente si *desdeñase* este sacramento o lo *descuidase* con grave escándalo de los circunstantes.

b) POR PARTE DEL MINISTRO O DE LOS CIRCUNSTANTES, ha de procurarse con todo esmero y diligencia que el enfermo reciba a tiempo esta gran ayuda para morir cristianamente. No olviden que, aunque *de por sí* este sacramento no es necesario con necesidad *de medio* para la salvación (como lo es, v.gr., el bautismo), en circunstancias especiales puede ser el *único* medio de salvar el alma del enfermo. Tal ocurriría si, destituido ya del uso de los sentidos, no pudiera hacer ninguna manifestación *externa* del dolor de sus pecados ni la hubiera hecho antes de la pérdida de la razón. En este caso, la *absolución* sacramental es *inválida* (por falta de *materia próxima*, que son los actos del penitente rechazando sus pecados) y solamente puede ayudársele con la *extremaunción*, que no requiere aquella manifestación externa y puede producir accidentalmente la gracia (aunque se trata de un sacramento de vivos) al pecador que tenga, de hecho, *atrición* de sus pecados, aunque no pueda manifestarla externamente. Por eso, en los que están destituidos del uso de sus sentidos es siempre *más seguro* el efecto de la extremaunción que el de la absolución sacramental, si bien se les deben administrar siempre ambas cosas *(sub conditione)*, comenzando por la absolución.

6 Cf. CAPPELLO, o.c., n.262; MERKELBACH, III n.703.

7 El P. Cappello defiende con buenos argumentos la obligación *grave* que tiene todo fiel cristiano de recibir el sacramento de la extremaunción (cf. o.c., n.265-272).

Es un gran abuso, que perjudica gravemente al enfermo, retrasar la extremaunción hasta que esté ya *in extremis*, por el manifiesto peligro de llegar tarde y porque se priva al enfermo mientras tanto de los poderosos auxilios que lleva consigo el sacramento y acaso del remedio oportuno para recuperar su salud corporal. Por lo cual, Pío XI califica este abuso de *error funestísimo (exitialem errorem)*[8].

Pecan gravemente los que *impiden* que el enferno reciba la extremaunción —aunque sea por el estúpido pretexto de no asustarle— o no dejan administrárselo hasta cuando está ya privado del uso de los sentidos. ¡Gran cuenta darán a Dios por este crimen nefando!

ARTICULO VI

Administración de la extremaunción

En este artículo expondremos lo referente al *lugar, tiempo* y *rito* con que debe administrarse el sacramento de la extremaunción.

A) Lugar

401. No se prescribe lugar alguno donde deba administrarse este sacramento. Ordinariamente es la habitación misma del enfermo, que procurará tenerse lo más limpia y aseada posible. Pero, si la necesidad lo exige, puede administrarse en cualquier lugar (v.gr., en plena calle, en el campo de batalla, etc.) donde se encuentre un moribundo o muerto aparente que necesite este sacramento.

B) Tiempo

402. Tampoco está mandado un tiempo determinado para la administración de este sacramento. Puede, por consiguiente, administrarse cualquier día y a cualquier hora, de día o de noche.

C) Rito

403. El sacramento de la extremaunción debe recibirse, ordinariamente, después de la penitencia y del viático[1]. Sin embargo, en algunas órdenes religiosas (v.gr., en la de Predicadores) se administra la extremaunción después de la penitencia (como complemento

[8] En su breve *Explorata res*, del 2 de febrero de 1923, dirigido a la Asociación de Nuestra Señora de la Buena Muerte (AAS 15,103).

[1] Así lo indica el *Ritual Romano* tít.5 c.1 n.2.

de ella) y antes del santo viático. Cada uno debe atenerse a su propio rito, pero la inversión del orden con relación a la eucaristía no constituiría pecado grave, y ni siquiera leve, si hubiera una causa razonable para ello [2].

En los casos ordinarios debe procederse así:

a) En la sacristía se preparan: sobrepelliz y estola morada, ánfora del santo óleo en bolsa de seda morada, ritual, crucifijo, acetre con agua bendita.

El sacerdote, vestido de traje ordinario, se dirige a la casa del enfermo, llevando decentemente los santos óleos, sin luces ni toque de campanilla. Le acompañan uno o dos ministros, que llevarán el crucifijo, el ritual, el acetre, la sobrepelliz y la estola.

b) En la habitación del enfermo habrá una mesa cubierta con lienzo blanco, crucifijo, una vela encendida, bandejas con bolitas de algodón y miga de pan, palangana con agua y toalla.

El sacerdote deja el santo óleo sobre la mesa, se reviste de sobrepelliz y estola y da a besar el crucifijo al enfermo. Después asperja con agua bendita al enfermo, al aposento y a los circunstantes, y procede a administrar el sacramento en la forma que señala el *Ritual Romano,* o el propio si lo tuviere.

La constitución apostólica *Sacram unctionem infirmorum* decreta que en el rito latino se observe lo siguiente: «El sacramento de la unción de los enfermos se confiere a los que se hallan peligrosamente enfermos, *ungiéndoles en la frente y en las manos* con óleo de olivas, o, si es oportuno, con otro óleo vegetal debidamente bendecido, pronunciando *una sola vez* las siguientes palabras: *Per istam sanctam unctionem...,* etc.»

«A no ser en caso de necesidad grave, el ministro debe hacer las unciones con la mano misma, sin emplear instrumento alguno» (cn.1000).

404. Escolios. 1.° La bendición apostólica. Después de administrados los sacramentos de la penitencia, eucaristía y extremaunción, suele darse al enfermo la bendición papal con indulgencia plenaria. Puede darla cualquier sacerdote que asista al enfermo, sea o no párroco. El efecto de esa indulgencia plenaria lo recibe el enfermo no en el momento en que se le administra, sino en el instante mismo de morir. Bajo pena de nulidad, debe usarse la fórmula de Benedicto XIV, que traen el *Ritual, Breviario* y *Diurno.*

2.° La recomendación del alma. La santa madre Iglesia no se cansa de prodigar sus cuidados maternales sobre sus hijos moribundos, que van a emprender el viaje hacia la patria, y les ayuda y asiste hasta el momento mismo de exhalar el último suspiro. Por eso ha incluido en su *Ritual Romano* las bellísimas oraciones en favor de

[2] Cf. Cappello, o.c., n.88.

los enfermos situados ya *in extremis,* y que llevan el título de «recomendación del alma». Estas oraciones debe decirlas el sacerdote, si está presente; pero, en su ausencia, puede recitarlas cualquier persona que asista al moribundo [3].

[3] Cf. nuestra *Teología de la salvación* (BAC, Madrid 1956) n.183, donde hemos recogido gran parte de esas oraciones.

...cramento del orden

...mo vimos al hablar de los sacramentos en gene-
...o estudiados hasta ahora pertenecen a la vida *indi-*
... hombre considerado como persona particular. Los
... nos quedan por estudiar tienen una función marca-
...te social, a saber: la de proporcionar a la Iglesia los mi-
...os idóneos para regir a los fieles, administrar los sacra-
...ntos y dar el culto debido a Dios (sacramento del *orden)* y
...ara aumentar el número de los miembros del Cuerpo mís-
...tico de Cristo y de los futuros ciudadanos del cielo (sacra-
mento del *matrimonio*).

Vamos, pues, a estudiar en este tratado el primero y más excelente de estos sacramentos sociales: el del orden sacerdotal.

Para proceder con claridad y precisión, dividiremos el tratado en los siguientes artículos:

1. Nociones previas.
2. Existencia, unidad y partes.
3. Elementos constitutivos.
4. Efectos.
5. Ministro.
6. Sujeto.
7. Requisitos previos.
8. Circunstancias de la ordenación.
9. Obligaciones subsiguientes.

Nociones previas

Vamos a dar la definición nominal y la real del sacramento del orden.

406. 1. **El nombre.** La palabra *orden* (del latín *ordo*) puede tomarse en sentidos muy diversos:

a) Filosóficamente hablando, designa una multitud de cosas anteriores y posteriores en la que cada una ocupa el lugar que le corresponde. Cuando alguna de estas cosas se sale de su lugar propio para ocupar otro que no le corresponde, sobreviene el *desorden.*

b) En el latín clásico se emplea frecuentemente para significar lo que hoy llamaríamos *clases sociales.* Y así los clásicos hablan del orden senatorial, ecuestre y plebeyo, que constituían como los tres grados de la jerarquía social romana.

c) En la Iglesia existen también *órdenes,* tomando la palabra en el sentido clásico que acabamos de indicar. En este sentido, amplio y genérico, cabe distinguir en la Iglesia dos grandes *órdenes:* el de los clérigos y el de los laicos o seglares.

Pero, de ordinario, el lenguaje eclesiástico reserva la palabra *orden* para designar la categoría o grupo de personas que tienen preeminencia en la comunidad cristiana, o sea, las que están oficialmente consagradas a la misión de santificar, adoctrinar y regir al pueblo cristiano. *Orden* viene a significar la clase rectora de la Iglesia, o sea, la jerarquía eclesiástica.

Trasladando este sentido social al sacramental, nos encontramos con el *sacramento del orden,* o sea, el rito instituido por Cristo y perpetuado en la Iglesia mediante el cual se confiere la potestad de santificar y regir a los fieles y se infunde la gracia necesaria para el digno desempeño de la misma. *Orden* como sacramento es el rito por el cual se entra a pertenecer al *orden* socialmente considerado. Se designa también con la palabra *orden* el conjunto de poderes sagrados que confirió el sacramento del orden al que lo recibió válidamente.

407. 2. **La realidad.** Aunque, procediendo lógicamente, la definición de una cosa es lo último que debe darse después de haber investigado cuidadosamente su naturaleza íntima, vamos a adelantar la definición del sacramento del orden, cuya esencia examinaremos más despacio en el artículo tercero:

Es un sacramento de la Nueva Ley instituido por el mismo Cristo por el que se confiere la potestad espiritual y la gracia necesaria para el recto desempeño de los ministerios eclesiásticos.

ARTICULO II

Existencia, unidad y partes del sacramento del orden

Vamos a exponer por separado cada uno de los tres enunciados, procediendo, como de costumbre, por conclusiones.

A) Existencia

Conclusión. Existe en la Iglesia de Cristo el sacramento del orden, instituido por el mismo Cristo. (De fe divina, expresamente definida.)

408. Lo niegan la mayor parte de los *protestantes* (excepto los ritualistas), para los cuales el sacramento del orden es un invento de la Iglesia papista, y los *modernistas* (D 2049-2050). Contra ellos he aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) La Sagrada Escritura. Consta claramente en el Evangelio que Cristo *eligió* a los apóstoles, dándoles especiales poderes sobre los demás fieles (Mt 4,19; Mc 3,13-15; Lc 6,13; Io 15,16) en orden a la eucaristía (Lc 22,19), al perdón de los pecados (Io 20,22), a la enseñanza y administración de sacramentos (Mt 28,18-20). Y como estos ministerios habían de perpetuarse en la Iglesia hasta el fin de los siglos, el mismo Cristo ordenó a los apóstoles que transmitieran a sus sucesores estos poderes a través de un signo visible y externo: el sacramento del orden. Así lo practicaron los apóstoles, imponiendo las manos sobre los elegidos (Act 6,6; 13,3; 14,22; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), constituyendo presbíteros y obispos para gobernar las iglesias (Act 14,22; 20,28), para administrar los sacramentos (1 Cor 4,1), para vigilar la doctrina y fomentar las buenas costumbres (1 Thes 3,2; 1 Cor 4,17; 1 Tim 1,1-12; 5,19-22; Tit 1,5-9). Consta, pues, claramente en la Sagrada Escritura que los apóstoles transmitían los poderes sagrados a través de un rito externo —la imposición de las manos— por voluntad del mismo Cristo.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo enseñó a todo lo largo de los siglos y lo definió expresamente en el concilio de Trento contra los protestantes. He aquí las principales declaraciones dogmáticas:

«Si alguno dijere que, con las palabras: *Haced esto en memoria mía* (Lc 22,19; 1 Cor 11,24), Cristo no instituyó sacerdotes a sus apóstoles o que no les ordenó que ellos y los otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema» (D 949).

«Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son absolutamente sacerdotes, sea anatema» (D 961).

«Si alguno dijere que el orden, o sea, la sagrada ordenación, no es verdadera y propiamente sacramento instituido por Cristo Señor, o que es una invención humana excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos, sea anatema» (D 963).

c) La razón teológica. Santo Tomás explica hermosamente la razón de conveniencia en la siguiente forma:

«Dios quiso hacer sus obras semejantes a sí en lo posible para que fuesen perfectas y a través de ellas se le pudiese conocer. Y por eso, para manifestar en sus obras no sólo lo que El es en sí, sino también su manera de actuar sobre las criaturas, impuso a todos los seres esta ley: que los últimos han de ser perfeccionados por los intermedios, y éstos por los primeros, según dice Dionisio. Así, pues, para que la Iglesia no careciese de esta belleza, puso Dios orden en ella, de suerte que unos administren a todos los sacramentos; con lo cual, siendo como colaboradores de Dios, se hacen, de alguna manera, semejantes a El. Lo mismo ocurre en el cuerpo natural, en el que unos miembros influyen sobre los otros» [1].

409. De qué manera instituyó Cristo este sacramento.

Es de fe, por la expresa declaración del concilio Tridentino, que Cristo instituyó por sí mismo los siete sacramentos de la Iglesia (D 844). Pero, como ya explicamos al hablar de los sacramentos en general (cf. n.24,4.ª), no se requiere para ello que Cristo instituyera todos los sacramentos en su *especie ínfima,* con todos los detalles y circunstancias. La declaración dogmática del concilio de Trento se salva perfectamente con una institución *genérica,* en virtud de la cual Cristo hubiera determinado el *signo exterior* para conferir el sacramento (v.gr., la imposición de las manos), dejando a la Iglesia el cuidado de señalar todos los demás detalles y circunstancias, que, por lo mismo, podrían cambiar a través de los siglos por expresa determinación de la misma Iglesia. Tal es, nos parece, el caso del sacramento del orden. Cristo lo instituyó por sí mismo, señalando el *signo externo sacramental* y dándole la virtud de *conferir la gracia y el carácter sacramental.* Todo lo demás lo fue determinando y perfeccionando la Iglesia a través de los siglos.

[1] *Suppl.* 34,1.

B) Unidad

Conclusión. A pesar de las diferentes partes de que consta, el sacramento del orden es esencialmente uno solo. (De fe divina, implícitamente definida.)

410. El razonamiento para probarlo es muy sencillo. Es de fe que los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo no son ni más ni menos que *siete* (D 844). Ahora bien: si las diferentes partes de que consta el sacramento del orden (episcopado, presbiterado, diaconado), constituyeran otros tantos sacramentos totalmente distintos entre sí, los sacramentos serían más de siete, lo que es herético. Luego todas esas partes no constituyen esencialmente entre sí sino un solo sacramento con distintos grados de participación.

Ahora bien: ¿qué clase de *partes* constituyen esas diversas órdenes con relación a la unidad totalitaria del sacramento?

a) ES EVIDENTE QUE NO SE TRATA DE PARTES INTEGRALES (v.gr., como las partes de un edificio: cimientos, muros, techo, etc.), porque el todo integral no existe sino cuando todas sus partes están reunidas; pero, cuando se recibe el diaconado, o el presbiterado, o el episcopado, se recibe verdaderamente el *sacramento del orden,* y esto sería imposible si las tres mencionadas órdenes fuesen partes integrantes. De las partes integrantes nunca se puede predicar el todo (v. gr., no se puede decir que los muros son el edificio).

b) TAMPOCO SON PARTES SUBJETIVAS o especies distintas de un género que las abarca a todas (como el *género* animal abarca todas las *especies* de los mismos: león, caballo, perro, etc.), porque entonces habría que decir que el episcopado, presbiterado y diaconado son *tres* sacramentos (como el león, el caballo y el perro son *tres* animales), y esto es contrario a la doctrina definida en Trento acerca del número septenario de los sacramentos.

c) LUEGO SON PARTES POTENCIALES de un todo en el que se encuentra en toda su plenitud la perfección que cada una de las demás partes participa en diverso grado. La totalidad o plena perfección del sacramento del orden reside en el episcopado, y las demás órdenes participan más o menos de esa perfección total en la medida y grado en que se acercan a ella. No hay, pues, más que *un* sacramento del orden, cuya potestad se va participando gradualmente.

Santo Tomás explica esta doctrina con su brevedad y lucidez habitual. He aquí sus propias palabras:

«La división del orden no es de un todo *integral* en sus partes ni de un todo *universal* (como el género con relación a sus especies), sino de un todo *potestativo.* Este consiste en que el todo, según su razón completa, se da en uno solamente, y en los demás se da una participación del mismo. Esto es lo que ocurre aquí: toda la plenitud de este sacramento está en una sola orden, el sacerdocio (pleno,

o episcopado), mientras que en las demás se da una participación del orden... Por eso todas las órdenes constituyen un solo sacramento»[2].

C) Partes

411. Como acabamos de decir, el sacramento del orden es esencialmente *uno*, lo cual no obsta para que se distingan en él, además de la plenitud episcopal, dos a manera de partes potenciales, a saber, el presbiterado y el diaconado.

Vamos a examinar brevemente las tres órdenes en particular, señalando lo que es propio y peculiar de cada una de ellas, añadiendo las nuevas disposiciones sobre las llamadas *órdenes menores*.

1. Episcopado

412. La palabra *obispo* (del griego ἐπίσκοπος, *inspector*, del verbo ἐπισκέπτομαι, *inspeccionar)* significa, etimológicamente, *guarda, protector, inspector*. Los paganos aplicaban este nombre a los dioses que defendían y protegían sus hogares. Entre los atenienses era la palabra técnica para designar a los prefectos de las colonias. En la Iglesia católica designa a los que han recibido la plenitud del sacerdocio y se les ha confiado el cuidado y gobierno de una provincia de la Iglesia, que recibe el nombre de *diócesis*.

Durante muchos siglos, gran número de eminentes teólogos negaron que el episcopado constituyese una verdadera orden *sacramental* distinta del simple presbiterado. Para ellos, la potestad episcopal consistiría en una simple *extensión* de los poderes sacerdotales del presbítero, ya que el presbiterado se ordena principalísimamente al sacrificio eucarístico, y los obispos no tienen superioridad alguna sobre los simples presbíteros en lo tocante a la eucaristía. El obispo, según esos teólogos, recibiría sobre el simple sacerdote amplios poderes de *jurisdicción* y se le reservaría la administración de los sacramentos de la confirmación y del orden; pero no recibiría un aumento de la potestad de *orden*, ya que esos mismos sacramentos a él reservados podría administrarlos, por delegación de la Sede Apostólica, un simple sacerdote[3].

Hoy, a partir principalmente de la constitución apostólica *Sacramentum ordinis*, de Pío XII, la sentencia unánime de los teólogos católicos es que el episcopado constituye una verdadera orden *sacramental*, distinta y superior a la del simple sacerdocio. Vamos a establecerlo en forma de conclusión.

[2] *Suppl.* 37,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

[3] No disponemos aquí de espacio suficiente para exponer los *fundamentos históricos* de esta opinión. Se apoyaba principalmente en la autoridad de San Agustín y San Ambrosio; pero hoy la crítica histórica ha demostrado que los escritos a ellos atribuidos, donde se hacían estas afirmaciones, no les pertenecen realmente. Son del llamado Abrosiáster y de un sacerdote anónimo autor de la obra *De septem ordinibus Ecclesiae* (cf. P. LECUYER, C. S. Sp., *Aux origines de la théorie thomiste de l'épiscopat:* Greg 35 [1954] 56-89; y *La grâce de la consécration épiscopale*, del mismo autor: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 36 [1952] 412).

Conclusión. El episcopado constituye una verdadera orden sacramental distinta y superior a la del simple sacerdocio, e imprime, por consiguiente, un carácter distinto al del simple sacerdocio.

Esta doctrina les parece de fe a la mayor parte de los autores modernos, apoyándose en el concilio de Trento y en la constitución apostólica de Pío XII; pero otros autores no se atreven a afirmarlo tan rotundamente —acaso por respeto a los eminentes teólogos que defendieron la doctrina contraria—, y se limitan a proclamarla como enteramente cierta en teología y próxima a la fe.

Prescindiendo de la calificación exacta que le corresponda, he aquí las pruebas de la conclusión:

1. La Sagrada Escritura. El apóstol San Pablo escribe a su discípulo Timoteo: «Te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6; cf. 1 Tim 4,14). Ahora bien: consta históricamente que con esa imposición de las manos de San Pablo había recibido Timoteo la consagración episcopal. Luego en la consagración episcopal se infunde la *gracia,* que es el efecto propio y específico de los *sacramentos.* Y como no se puede infundir la gracia sacramental sin el *carácter* (en los sacramentos que lo imprimen)[4], síguese que en la consagración episcopal se recibe un carácter *especial* distinto del que corresponde al simple sacerdocio.

2. El magisterio de la Iglesia. El episcopado, según las declaraciones dogmáticas del concilio de Trento, pertenece a la jerarquía de orden «instituida por ordenación divina» (D 966), y, dentro de esta jerarquía de orden, al episcopado pertenece la preeminencia (D 960). Los obispos tienen la potestad de confirmar y de ordenar, o sea, una potestad de *orden* que no tienen los simples sacerdotes (D 967) ni los otros clérigos inferiores (D 960). De esto se deduce con evidencia la doctrina de la conclusión.

Esto mismo se desprende con toda claridad de la constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum ordinis,* en la que se determina la materia y la forma «de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado» (D 2301), y por la doctrina del concilio Vaticano II *(Lumen gentium).*

3. La razón teológica. Ofrece varios argumentos convincentes.

a) El diaconado, como veremos, es verdadero sacramento distinto del sacerdocio; luego con mayor motivo lo será el episcopado, que es un oficio mucho más excelente que el del diácono, y requiere, por lo mismo, mayor gracia sacramental para desempeñarlo rectamente.

[4] Aunque si al revés, o sea, puede imprimirse el carácter sin la gracia. Tal ocurriría si uno se acercase a recibir el sacramento *con intención de recibirlo,* pero estando a sabiendas en pecado mortal. Recibiría el *carácter* (o sea, quedaría ordenado sacerdote), pero no recibiría la gracia sacramental, por recibir el sacramento sacrílegamente.

b) El obispo, en virtud de su ordenación episcopal, tiene la potestad indeleble de confirmar y ordenar *válidamente* aun en el caso de caer en la herejía o el cisma. La Iglesia católica ha considerado siempre *válidas* las ordenaciones realizadas por cualquier obispo debidamente consagrado, y solamente niega la *licitud* de las mismas cuando las confiere un obispo suspenso o degradado. Ello prueba que la consagración episcopal constituye un verdadero *sacramento* e imprime en el que la recibe un *carácter* indeleble.

Los oficios del obispo son enumerados por el *Pontifical Romano* en la siguiente forma: «Al obispo le corresponde juzgar, interpretar, consagrar, ordenar, ofrecer, bautizar y confirmar». En las cuales palabras se resume todo cuanto le corresponde como obispo por derecho divino (ordenar y confirmar), y lo que le pertenece como sacerdote (ofrecer, bautizar, etc.), y lo que el derecho eclesiástico le reserva como obispo; v.gr., la consagración de las iglesias, altares, vasos sagrados, etc.; confeccionar el santo crisma e impartir las bendiciones que a él le asigna en exclusiva el *Ritual Romano.* Las palabras *juzgar* e *interpretar* se refieren al fuero externo en su propia diócesis; no al meramente interno o sacramental, que comparten con él los simples sacerdotes.

El episcopado suele llamarse *sumo sacerdocio (Pontifical Romano),* cúspide y plenitud del sacerdocio. Porque, según la común opinión de los teólogos, el episcopado se considera como complemento del sacerdocio, de tal suerte que no lo incluye de suyo, sino que lo complementa y, por lo mismo, lo exige y presupone. Otros teólogos (muy pocos) quieren que la diferencia entre el episcopado y el presbiterado no sea adecuada, pero tal que permita al simple diácono o seglar ser consagrado obispo sin haber sido ordenado previamente de presbítero. La primera sentencia, o sea, la que exige la previa ordenación sacerdotal para la validez de la consagración episcopal, es muchísimo más probable, y a ella hay que atenerse absolutamente en la práctica.

2. Presbiterado

413. La palabra *presbítero* (del griego πρεσβύτερος) significa anciano, hombre de edad avanzada. Y se empleó para designar al sacerdote porque antiguamente eran elegidos para el sacerdocio hombres de edad provecta, o también por las costumbres propias de hombres maduros y prudentes que debían brillar en los candidatos para el sacerdocio. Antiguamente, con esa palabra se designaba, a veces, a los mismos obispos, aunque más frecuentemente a los simples sacerdotes. Más tarde se reservó exclusivamente para designar a estos últimos.

El presbiterado constituye un verdadero *sacramento,* que imprime en el alma un *carácter* indeleble. Es doctrina expresamente definida por la Iglesia (D 961-966).

Los oficios del presbítero son los que recuerda el *Pontifical Romano* en la siguiente forma: «Al sacerdote le corresponde ofrecer,

bendecir, presidir, predicar y bautizar». He aquí una breve descripción de cada uno:

a) OFRECER el santo sacrificio de la misa por los vivos y difuntos. Es la función sacerdotal por excelencia, la razón primaria de su sacerdocio.

b) BENDECIR oficialmente en nombre de la Iglesia, de suerte que todo lo que el sacerdote bendiga y consagre quede de hecho bendito y consagrado.

c) PRESIDIR o gobernar, en nombre del obispo y en su representación, la grey parroquial o las almas que se le confíen.

d) PREDICAR, enseñando a los fieles la doctrina cristiana con la predicación solemne, homilías y catequesis a niños y adultos. Antiguamente, el simple presbítero no podía predicar estando presente el obispo, a no ser con especial delegación suya. La predicación era oficio propio del obispo.

e) BAUTIZAR, o sea, administrar el bautismo y los demás sacramentos, excepto el de la confirmación (a no ser por expresa delegación apostólica, como la tienen los párrocos en determinadas circunstancias) y el del orden sagrado[5].

3. Diaconado

414. EN GENERAL, diácono (del griego διάκονος, ministro) es aquel que bajo cualquier razón puede llamarse ministro o servidor, ya porque sirve a la mesa (Lc 4,39) o porque socorre en alguna necesidad (Mt 25,44).

EN SENTIDO MÁS ESTRICTO, en el Nuevo Testamento se llama diácono al que tiene parte en el ministerio divino o coopera a la salvación de las almas. Se aplica este nombre al mismo Cristo (Rom 15,8), a los apóstoles (Eph 3,7) y a los obispos (1 Tim 4,6).

EN SENTIDO ESTRICTÍSIMO, se llaman diáconos los clérigos que asisten inmediatamente al obispo o al sacerdote y constituyen un grado especial de la jerarquía eclesiástica. Este grado es el ***diaconado,*** inmediatamente anterior —en el orden de recepción— al sacerdocio o presbiterado.

Conclusión. El diaconado constituye un verdadero sacramento, que imprime carácter indeleble en el que lo recibe. (Completamente cierta y común.)

Se desprende con toda claridad de la doctrina definida en Trento, según la cual la jerarquía eclesiástica, ***«instituida por ordenación divina,*** consta de obispos, presbíteros y ***ministros»*** (D 966). Estos ministros tienen que ser, al menos, los ***diáconos,*** ya que son los más inmediatos al sacerdocio. Lo mismo dice claramente Pío XII en su constitución apostólica *Sacramentum ordinis* (D 2301).

[5] Cf. *Rituale Romanum* tit.6 c.7 n.5. En la nueva ed. (1952) tít.7 c.7 n.5. Véase también la nueva concesión hecha al diácono para sepultura de los adultos (tít.7 c.3 n.19).

Los oficios del diácono eran muchos en la antigüedad. El *Pontifical Romano* enumera los siguientes: «Al diácono le corresponde servir al altar, bautizar y predicar». He aquí una breve explicación de cada una de esas funciones:

a) SERVIR AL ALTAR. El diácono sirve al sacerdote en el altar como ministro principal, se coloca a su derecha, le ofrece los instrumentos, canta el Evangelio y despide a los fieles con el *Ite, missa est.*

b) BAUTIZAR. Es ministro ordinario del bautismo solemne. Puede también, como ministro ordinario, administrar a los fieles la sagrada comunión. Puede, además, exponer solemnemente el Santísimo Sacramento y reservarlo en el tabernáculo.

c) PREDICAR. El diácono puede predicar en la iglesia, con las debidas licencias, lo mismo que el sacerdote. Y no sólo la homilía, sino cualquier otra clase de predicación.

4. Nuevas disposiciones sobre los ministerios

415. Hasta la promulgación del motu proprio *Ministeria quaedam*, promulgado por Pablo VI el 15 de agosto de 1972[6], a las tres órdenes sacramentales que acabamos de exponer (episcopado, presbiterado y diaconado) se añadían, como partes integrantes y secundarias del sacramento del orden, el *subdiaconado* (como orden *mayor)* y las cuatro *órdenes menores*, a saber: *acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado*, a las que precedía la *tonsura*, con la que se ingresaba en el estado clerical. El mencionado documento de Pablo VI suprimió enteramente la tonsura, las órdenes menores y el subdiaconado, conservando únicamente el *lectorado* y el *acolitado;* pero ya no como órdenes menores, sino como simples oficios o ministerios que pueden desempeñarse por los mismos fieles laicos no vinculados al sacramento del orden. He aquí las nuevas disposiciones tal como las promulga el citado documento:

«Haciendo uso de nuestra autoridad apostólica y derogando —si es necesario y en cuanto lo sea— lo prescrito en el Código de Derecho canónico hasta ahora vigente, decretamos lo que sigue y por estas letras lo promulgamos:

a) LOS MINISTERIOS[7]

416. I. En adelante no se confiere la prima tonsura; y el ingreso en el estado clerical está unido con el diaconado.

II. Las órdenes que hasta ahora se llamaban *menores*, en lo sucesivo deben llamarse 'ministerios'.

III. Los ministerios pueden confiarse a fieles laicos y no se considerarán reservados para los aspirantes al sacramento del orden.

IV. Los ministerios que se han de conservar en toda la Iglesia latina, acomodados a las necesidades actuales, son dos: el de *lector* y

[6] Cf. AAS 64 (1972) 527ss.
[7] Introducimos estos epígrafes para mayor claridad.

el de *acólito*. Las funciones que hasta ahora estaban confiadas al subdiácono pasan al lector y al acólito; y, por lo tanto, en la Iglesia latina ya no se tiene más el orden mayor del subdiaconado. Pero nada impide que, por decisión de la Conferencia Episcopal, el acólito pueda también llamarse, en algunas partes, subdiácono.

b) El cargo o ministerio de lector

417. V. El lector se instituye para el cargo que le es propio, de leer la palabra de Dios en las reuniones litúrgicas. Por lo tanto, en la misa y en otras acciones sagradas enunciará las lecturas (mas no el evangelio) tomadas de la Sagrada Escritura. Si falta el salmista, recitará el salmo entre las lecturas. Cuando en el momento no haya diácono o cantor, publicará las intenciones de la oración universal. Será moderador del canto y dirigirá la participación del pueblo fiel. Instruirá a los fieles para que reciban dignamente los sacramentos. Podrá también —en cuanto sea necesario— cuidarse de la preparación de otros fieles, para que, por encargo temporal, lean la Sagrada Escritura en las acciones litúrgicas.

Para que desempeñe con mayor aptitud y perfección estas funciones meditará con frecuencia las Sagradas Escrituras.

El lector, consciente del cargo recibido, se esforzará todo lo que pueda y hará uso de los medios aptos para adquirir más plenamente de día en día un dulce y vivo afecto y conocimiento de la Sagrada Escritura, con los cuales se hará discípulo más perfecto del Señor.

c) El acólito

418. VI. Se instituye el *acólito* para que ayude al diácono y ministre al sacerdote. Es, pues, misión suya cuidarse del servicio del altar, ayudar al diácono y al sacerdote en las acciones litúrgicas, especialmente en la celebración de la misa. Le corresponde, además, distribuir la sagrada comunión como ministro *extraordinario* cuando falten los ministros de los que se trata en el canon 845 del Código de Derecho canónico (sacerdotes y diáconos), o cuando se hallan impedidos por enfermedad, por edad avanzada o por algún otro ministerio pastoral, o cuando el número de fieles que se acercan a la sagrada mesa es tan grande que hace demasiado larga la celebración de la misa. En idénticas circunstancias *extraordinarias* se le podrá encomendar que exponga públicamente el Santísimo Sacramento de la eucaristía a la adoración de los fieles y después lo reserve, pero sin dar la bendición al pueblo. Podrá además, en cuanto sea necesario, encargarse de la formación de los fieles que por comisión temporal ayudan al sacerdote o al diácono en las acciones litúrgicas, llevando el misal, la cruz, los cirios, etc., o desempeñando otras funciones similares. Ejercerá dignamente estas funciones si de día en día participa de la sagrada eucaristía con piedad más fervorosa, se alimenta de ella y alcanza un conocimiento más perfecto de la misma.

El acólito, destinado de un modo peculiar al servicio del altar,

aprenderá todas aquellas cosas que atañen al culto divino público y procurará penetrar su sentido íntimo y espiritual, de tal manera que diariamente se ofrezca todo entero a Dios y sirva a todos de ejemplo por su seriedad y reverencia en el templo sagrado, y amará con sincero amor al Cuerpo místico de Cristo, o sea, al pueblo de Dios, y de una manera especial a los débiles y enfermos.

d) DISPOSICIONES COMPLEMENTARIAS

419. VII. En armonía con la venerable tradición de la Iglesia, la institución de lector y de acólito está reservada a los varones.

VIII. Para que alguien pueda ser admitido a obtener los ministerios se requiere:

a) Petición libremente hecha y firmada por el aspirante, que ha de ser presentado al ordinario (el obispo y, en los institutos clericales de perfección, al superior mayor), al cual corresponde la aceptación.

b) Edad congrua y dotes peculiares, que han de ser determinadas por la Conferencia Episcopal.

c) Voluntad firme de ser fiel ministro de Dios y de servir al pueblo cristiano.

IX. Los ministerios son conferidos por el ordinario (el obispo y, en los institutos clericales de perfección, por el superior mayor) mediante el rito litúrgico 'De la institución de lector' y 'De la institución de acólito', que ha de ser revisado por la Sede Apostólica.

X. Entre la colación de los ministerios de lectorado y acolitado se observarán los intersticios establecidos por la Santa Sede o por las Conferencias Episcopales, siempre que a las mismas personas se confiera más de un ministerio.

XI. Los candidatos al diaconado y al sacerdocio deben recibir los ministerios de lector y de acólito, salvo que ya los hayan recibido, y ejercerlos durante un tiempo adecuado, para disponerse mejor a los futuros oficios de la Palabra y del altar. Está reservada a la Santa Sede la dispensa, a los mismos candidatos, de recibir los ministerios.

XII. La colación de los ministerios no confiere derecho a sustentación o remuneración que haya de dar la Iglesia.

XIII. En fecha próxima se publicará, por el competente dicasterio de la curia romana, el rito de la institución de lector y de acólito.

Estas normas entrarán en vigor el día 1 de enero de 1973».

ARTICULO III

Elementos constitutivos del sacramento del orden

Vamos a precisarlos señalando la *materia* y la *forma* que corresponde a cada una de las diferentes órdenes.

420. 1. **Nota histórica.** Modernamente, se ha producido un acontecimiento de importancia extraordinaria, que ha venido a arrojar una gran luz en el asunto que nos ocupa y que ha repercutido hondamente en toda la teología sacramentaria: la constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum ordinis,* del 30 de noviembre de 1947 (D 2301).

Hasta llegar a ella eran variadísimas las opiniones de los teólogos acerca de la *materia* y la *forma* de algunas órdenes, sobre todo de las que son ciertamente *sacramento* e imprimen carácter. Pío XII ha zanjado definitivamente la cuestión, y ha declarado, con su suprema autoridad apostólica, en qué consiste la materia y la forma de las tres órdenes sagradas: el episcopado, el presbiterado y el diaconado, dando fin con ello a una disputa varias veces secular.

La declaración auténtica de Pío XII ha repercutido —decíamos— en toda la teología sacramentaria, ya que, al no identificar la materia y la forma con la *sustancia* de los sacramentos —que el concilio de Trento declaró intangible (D 931)—, permite resolver de un plumazo las dificultades históricas que planteaban a los teólogos los cambios introducidos a través de los siglos en la *materia* y la *forma* de algunos sacramentos. Todo se resuelve con gran facilidad recurriendo a una institución *genérica* de esos sacramentos por el mismo Cristo, que permitiría a la Iglesia introducir modificaciones incluso en su materia y forma, conservando intangible la *sustancia* de los mismos, o sea, «aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estatuyó debían ser observadas en el signo sacramental» (Pío XII, D 2301)[1].

421. 2. **Materia y forma del sacramento.** Vamos a precisarla recorriendo cada una de las órdenes en particular.

Episcopado

«En la ordenación o consagración episcopal, *la materia es la imposición de las manos* que se hace por el obispo consagrante. *La forma consta de las palabras del 'prefacio',* de las que son esenciales, y, por tanto, requeridas para la validez, las siguientes: *Completa en tu sacerdote la suma de tu ministerio y, provisto de los ornamentos de toda glorificación, santifícalo con el rocío del ungüento celeste»* (Pío XII, D 2301).

Presbiterado

«En la ordenación presbiteral, *la materia es la primera imposición de las manos del obispo, que se hace en silencio,* pero no la continuación de la misma imposición por medio de la extensión de la mano derecha, ni la última, a la que se añaden las palabras 'Recibe el Espíritu Santo; a quien perdonares los pecados', etc. *La forma consta de las pala-*

[1] Cf. el n.24,4.ª, donde hemos explicado más ampliamente estas cosas.

bras del 'prefacio', de las que son esenciales, y, por tanto, requeridas para la validez, las siguientes: *Te pedimos, Padre todopoderoso, que confieras a estos siervos tuyos la dignidad del presbiterado; renueva en sus corazones el Espíritu de santidad; reciban de ti el sacerdocio de segundo grado y sean con su conducta ejemplo de vida*».

Diaconado

«En la ordenación diaconal, *la materia es la imposición de manos del obispo*, que en el rito de esta ordenación sólo ocurre una sola vez. *La forma consta de las palabras del 'prefacio'*, de las que son esenciales, y, por tanto, requeridas para la validez, las siguientes: *Envía sobre ellos, Señor, el Espíritu Santo, para que, fortalecidos con tu gracia de los siete dones, desempeñen con fidelidad su ministerio*».

422. Defectos que se han de suplir:

a) SI EN EL RITO DE LA ORDENACIÓN SE HUBIERA OMITIDO ALGO ESENCIAL, debe repetirse *en absoluto* la ordenación *íntegra* y no solamente la parte esencial omitida.

b) SI SE TRATA DE ALGUNO DE LOS RITOS ACCIDENTALES, bastaría suplir ese rito; y no faltan autores que digan no ser necesario suplir nada[2]. Aunque otros, a nuestro juicio con mayor razón, distinguen entre ritos accidentales *leves* (v.gr., si en la unción de las manos del presbítero se empleó equivocadamente el crisma en vez del óleo de los catecúmenos) y ritos accidentales *graves* (v.gr., si se omitió totalmente la unción de las manos del presbítero o la tercera imposición de las manos); y dicen que deben suplirse los graves y pueden omitirse los leves[3].

c) SI HAY DUDA fundada y prudente sobre si faltó o no algo *esencial*, debe repetirse *sub conditione* la ordenación, aunque se hubiera recibido ya una orden superior. Y así debe repetirse *sub conditione* la ordenación dudosa de diácono aunque se haya recibido ya el sacerdocio; y con mayor motivo debe repetirse la del presbiterado aunque se haya recibido ya la consagración episcopal, por cuanto es muy dudosa la validez de la consagración episcopal en uno que no sea previamente sacerdote. En este caso habría que repetir *sub conditione* las dos ordenaciones: la de sacerdote y la de obispo[4].

d) LA REPETICIÓN absoluta o condicionada de la ordenación puede hacerse por cualquier obispo (aunque sea distinto del de la primera ordenación) y en cualquier tiempo, aun fuera del señalado por los cánones. Es conveniente que se haga en secreto, para evitar el escándalo o admiración de los fieles[5].

[2] Cf. REGATILLO, *De Sacramentis (Theol. Mor. Sum.* [BAC, 1954] vol.3) 668.

[3] Así opinan, v.gr., PRÜMMER, o.c., n.595, y ARREGUI, *Compendio de teología moral* (ed. 1945) n.672.

[4] Cf. REGATILLO, o.c., n.668.

[5] Cf. *Collect. CPF* 1066.2075.

ARTICULO IV

Efectos del sacramento del orden

Los efectos principales que produce el sacramento del orden en el alma del que lo recibe son dos: la *gracia* y el *carácter* sacramental. A ellos hay que añadir otro tercero, que es una simple consecuencia del segundo: la *incorporación a la jerarquía de la Iglesia*, que el sacramento del orden crea y conserva perpetuamente. Vamos a examinar por separado cada uno de estos efectos.

A) La gracia sacramental

423. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la producción de la gracia santificante, con el matiz propio y peculiar de cada sacramento, es el efecto primario de todos ellos. Es doctrina de fe, expresamente definida por el concilio de Trento con relación a todos los sacramentos en general (D 849-851), y del sacramento del orden en particular (D 964).

He aquí el hermoso razonamiento de Santo Tomás explicando la necesidad de la gracia que confiere el sacramento del orden:

«*Las obras de Dios son perfectas,* como dice la Sagrada Escritura (Deut 32,4). Por eso, a quien se da divinamente una potestad, se le dan también los medios para usarla dignamente. Y esto aparece hasta en el orden natural. Ahora bien: así como la gracia santificante es necesaria para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, de igual modo lo es para su digna administración. De donde se deduce que así como en el bautismo, que hace al hombre capaz de recibir los demás sacramentos, se da la gracia santificante, igualmente ha de darse en el orden, que destina al hombre para la administración de los mismos» [1].

Como ya dijimos en otro lugar, la gracia *sacramental* propia de los sacramentos no es específicamente distinta de la gracia santificante obtenida por otra vía (v.gr., por la perfecta contrición de los pecados), ya que la gracia es *una* en especie átoma indivisible. Pero cada sacramento la confiere con un matiz o modalidad especial. El matiz propio de la del sacramento del orden es conferir al ordenando una *fuerza o vigor especial* para ejercer convenientemente sus funciones ministeriales y *el derecho a los auxilios actuales* que irá necesitando a todo lo largo de su vida para el recto desempeño de esas mis-

[1] *Suppl.* 35,1.

mas funciones. En las tres órdenes, que son ciertamente *sacramento* (episcopado, presbiterado y diaconado), esta gracia sacramental se confiere al ordenando *ex opere operato,* o sea, por la eficacia misma del sacramento.

El sacramento del orden confiere la gracia en grado *eminente,* ya que es el de mayor dignidad después de la eucaristía (cf. n.8).

B) El carácter sacramental

424. Es una verdad de fe, expresamente definida por el concilio de Trento, que el sacramento del orden imprime *carácter* en el que lo recibe (D 852 964). El *carácter* es una especie de *sello* indeleble impreso en el alma que distingue y separa irrevocablemente a quien lo recibe de todos los demás hombres. Su condición indeleble e irrevocable hace que el sacramento que lo imprime no pueda recibirse más que una sola vez en la vida.

Escuchemos a Pío XII explicando esta doctrina:

«Así como el agua bautismal distingue y separa a los cristianos de quienes no han sido purificados por la onda regeneradora, de la misma manera el sacramento del orden segrega a los sacerdotes del resto de los fieles que no han recibido este don, pues solamente aquéllos, llamados por un celestial atractivo, han ingresado en el ministerio sagrado, que los destina al servicio del altar y los hace ser como instrumentos divinos mediante los cuales se comunica la vida sobrenatural al Cuerpo místico de Cristo» [2].

Como ya dijimos, el *carácter* sacramental es una participación del sacerdocio de Jesucristo [3]. Esa participación comienzan a dársela al simple cristiano los caracteres del bautismo y de la confirmación; pero de una manera incomparablemente más plena la comunica el carácter del sacramento del orden, único que habilita para el ejercicio de las funciones sacerdotales.

Las tres órdenes —diaconado, presbiterado y episcopado— imprimen carácter, ya que son verdadero sacramento.

La potestad que confiere el carácter sacerdotal es doble:

a) PRINCIPAL, acerca del cuerpo real de Cristo, o sea, para consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor.

b) SECUNDARIA, acerca del Cuerpo místico de Cristo, o sea, para preparar a los fieles a la digna recepción de la eucaristía; lo que se consigue remotamente por la predicación de la divina palabra, y

[2] Encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 539.

[3] Cf. III,63,3; y el n.22,6.ª, donde hemos explicado esta doctrina.

próximamente por la administración de los demás sacramentos, principalmente del bautismo y de la penitencia.

El carácter del sacramento del orden presupone necesariamente el del bautismo, ya que sólo los bautizados son sujetos capaces de recibir los demás sacramentos. Y por conveniente disposición de la Iglesia se requiere que el ordenando haya recibido también el sacramento de la confirmación antes de las sagradas órdenes (cn.1033).

C) La incorporación a la jerarquía eclesiástica

425. Es una consecuencia natural y espontánea del *carácter* que imprime el sacramento del orden. Solamente los que lo han recibido pertenecen o forman parte de la jerarquía eclesiástica, no los simples fieles que no han sido ordenados.

Por divina institución, la jerarquía es doble:

a) DE ORDEN. Está formada por los *obispos, presbíteros* y *ministros* (los diáconos), como consta por la definición expresa del concilio de Trento (D 960 966). Tiene por misión ofrecer el santo sacrificio y administrar los sacramentos a los fieles.

b) DE JURISDICCIÓN. La forman el papa, como pontífice supremo, y los obispos a él subordinados. Tiene por misión el régimen y gobierno de los fieles.

Por disposición de la Iglesia se añadieron además otros grados (v.gr., cardenales, patriarcas, arzobispos, etc.), que son accidentales con relación a aquellos dos fundamentales.

ARTICULO V

Ministro del sacramento del orden

Hay que distinguir entre ministro para la *validez* y para la *licitud* del sacramento del orden. De donde un doble apartado.

A) Para la validez

426. Aparte de la *intención* y de la debida *aplicación de la materia a la forma,* se requiere en el ministro de la ordenación la debida *potestad* para realizarla. Vamos a precisarlo en la siguiente conclusión:

Conclusión. El ministro ordinario para la administración válida del sacramento del orden es todo obispo consagrado y sólo él. (Cf. cn.1012.)

He aquí, por partes, el alcance de esta conclusión:

El ministro ordinario, o sea, el que en virtud de su propia consagración episcopal puede conferir *válidamente* el sacramento del orden, independientemente de cualquier otra potestad peculiar recibida del Romano Pontífice.

Para la administración válida del sacramento del orden en todos sus grados, incluso el de la ordenación episcopal.

Es todo obispo, en cuanto que a ninguno de ellos se excluye, ya que la potestad de ordenar es inseparable del carácter episcopal, que es, de suyo, indeleble y nadie se lo puede arrebatar. Por consiguiente, aunque se trate de un obispo excomulgado, irregular, depuesto, degradado, hereje o cismático, etc., puede ordenar *válidamente* (aunque no lícitamente, como es claro).

Consagrado, o sea, que ha recibido válidamente la ordenación episcopal. Por esta razón, León XIII declaró inválidas las ordenaciones hechas por los obispos anglicanos, que no habían recibido válidamente su consagración episcopal [1].

Y sólo él, o sea, que no hay ningún otro ministro *ordinario* fuera del obispo consagrado.

Que sólo el obispo sea el ministro ordinario de las órdenes *sacramentales,* se desprende claramente de la siguiente definición del concilio deTrento:

«Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros, o que no tienen potestad de confirmar y ordenar, o que la que tienen les es común con los presbíteros..., sea anatema» (D 967).

B) Para la licitud

427. Para conferir *lícitamente* las sagradas órdenes se requieren varias condiciones, que señalan taxativamente los sagrados cánones. He aquí las principales disposiciones:

a) **La consagración episcopal.**

1.º Está reservada de tal manera al papa, que ningún obispo puede *lícitamente* consagrar a otro sin previo mandato apostólico (cn.1013). Los que quebranten esta disposición quedan *ipso facto* suspensos. Y si consagran obispo a alguien no nombrado por la Sede Apostólica ni expresamente confirmado por la misma, incurren en excomunión *reservada* a la Sede Apostólica, lo mismo que el ordenado en esta forma, aunque hayan procedido coaccionados por un miedo grave [2].

2.º Se requiere la presencia de tres obispos: un *consagrante* y dos

[1] Cf. León XIII en sus letras apostólicas *Apostolicae curae,* del 13 de septiembre de 1896 (D 1963-1966).

[2] Cf. cn.1382.

conconsagrantes, a no ser que la Santa Sede dispense de estos dos últimos (cn.1014). Por expresa declaración de Pío XII, los tres obispos consagrantes han de tener intención de conferir la consagración episcopal y realizar en común el rito *esencial* de la misma [3].

b) **La ordenación de los presbíteros.**

He aquí las principales disposiciones de la Iglesia:

1.ª Cada uno debe ser ordenado por su *obispo propio* o con legítimas letras dimisorias del mismo (cn.1015,1.ª).

2.ª El obispo propio debe ordenar *por sí mismo* a sus súbditos, si no tiene alguna causa justa que se lo impida; pero sin indulto apostólico no puede lícitamente ordenar a un súbdito suyo de rito oriental (cn.1015,2.º).

3.ª *Por lo que se refiere a la ordenación de seculares,* solamente es obispo propio el de la diócesis en donde el ordenando tiene su domicilio y origen a la vez, o simple domicilio sin origen; pero en este último caso se le exigen al ordenando determinadas condiciones.

4.ª Cualquier obispo, una vez que haya recibido letras dimisorias legítimas de cuya autenticidad no quepa duda, puede ordenar lícitamente al súbdito ajeno. Si le ordena sin esas letras dimisorias, queda suspendido por un año de conferir órdenes sagradas (cn.1383).

5.ª *Los religiosos exentos* no pueden lícitamente ser ordenados por ningún obispo sin letras dimisorias del superior mayor propio de ellos (cn.1019).

Los religiosos no exentos se rigen por el mismo derecho que regula la ordenación de los seculares (cn.1019,2.º).

ARTICULO VI

Sujeto del sacramento del orden

También aquí hay que distinguir entre sujeto para la *validez* y para la *licitud.*

A) Para la validez

Conclusión. Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación (cn.1024).

[3] Cf. Pío XII, en la bula *Episcopalis consecrationis,* del 30 de noviembre de 1944 (AAS 37,131). Esta sapientísima declaración tiene, sin duda alguna, la finalidad de asegurar más y más la validez de la consagración episcopal (de la que dependen todas las sucesivas ordenaciones que haga el nuevo obispo). Porque la validez queda asegurada con tal que uno solo de los tres obispos haya realizado correctamente la consagración, ya que los tres realizan el rito esencial de la misma con intención de realizarlo.

428. Expliquemos un poco la conclusión.

Sólo el varón, no la mujer. San Pablo dice expresamente: «Las mujeres callen en la iglesia, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas» (1 Cor 14,34). Y en otro lugar: «La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión» (1 Tim 2,11). Los Santos Padres interpretaron estas palabras en el sentido de excluir a las mujeres de la jerarquía eclesiástica, y ésta ha sido la práctica constante y universal de la Iglesia.

En la antigua literatura eclesiástica se habla a veces de *obispas* y *presbíteras;* y el mismo San Pablo habla con elogio de la *diaconisa Febe* (Rom 16,1-2) y da a su discípulo Timoteo normas para escoger *diaconisas* entre las viudas (1 Tim 5,9-10). Ninguna de éstas recibía una ordenación propiamente tal, sino un sacramental instituido por la Iglesia, a manera de la bendición de las vírgenes consagradas al Señor, que las habilitaba para ayudar a los presbíteros o diáconos en la administración del bautismo a las mujeres, en la catequesis de las mismas, etc. Otras veces recibían esos nombres simplemente las legítimas esposas de los diáconos, sacerdotes u obispos antes de implantarse obligatoriamente el celibato eclesiástico.

Bautizado, o sea, que haya recibido el *sacramento* del bautismo (no basta el bautismo de deseo), que es la puerta obligada e indispensable para poder recibir cualquier otro sacramento.

B) Para la licitud

Conclusión. Para recibir lícitamente la sagrada ordenación se requiere que el candidato reúna las condiciones canónicas exigidas por la Iglesia.

429. Además de la *divina vocación,* del *estado de gracia,* que es la condición indispensable para recibir lícitamente cualquier sacramento de vivos, y de *no tener irregularidad ni impedimento alguno,* se requieren por el Derecho canónico ciertas condiciones, que examinaremos con detalle en el artículo siguiente.

ARTICULO VII

Requisitos previos para la sagrada ordenación

Los requisitos previos que ha de reunir el candidato para recibir las sagradas órdenes son de dos clases: *a)* poseer las cualidades positivas exigidas por la Iglesia, y *b)* ausencia de irregularidades o impedimentos. Vamos a examinarlos por separado.

I. CUALIDADES POSITIVAS

Las principales son las que acabamos de citar en la conclusión anterior, presupuestas, naturalmente, la *vocación divina* al sacerdocio, el *estado de gracia* y la *rectitud* de *intención*. Vamos a examinarlas una por una.

A) Vocación divina

430. Hay una gran variedad de opiniones entre los teólogos sobre el genuino y verdadero concepto de vocación al sacerdocio. Todas encierran algún fondo de verdad, pero la mayor parte de ellas pecan de *inadecuadas* por no examinar la vocación sacerdotal sino desde un punto de vista incompleto y parcial: el teológico o el canónico.

La vocación sacerdotal, *adecuadamente considerada*, nos parece que consta de un triple elemento:

a) Especial llamamiento de parte de Dios.

b) Canónica idoneidad.

c) Admisión al estado clerical por parte del obispo [1].

En este sentido, podríamos decir que *tiene verdadera vocación al sacerdocio todo aquel que, sintiéndose especialmente llamado por Dios y poseyendo idoneidad canónica para el mismo, es admitido al estado clerical por el obispo legítimo.*

Vamos a examinar brevemente cada uno de los tres elementos esenciales.

a) Especial llamamiento de Dios

Es un hecho teológicamente indiscutible que la divina Providencia ordena todo cuanto existe al logro de la suprema finalidad de la creación, que es la gloria divina [2]. Esta providencia de Dios se extiende absolutamente a todas las cosas, incluso a las más insignificantes —*etiam minimorum,* dice Santo Tomás [3]—, hasta el punto de que Dios tiene contados los cabellos de nuestra cabeza (Mt 10,30) y no se mueve la hoja de un árbol sin el previo permiso de Dios.

Siendo esto así, ya se comprende que una cosa tan grande y excelsa como es el sacerdocio católico —que ha de continuar a través de los siglos la obra redentora de Jesucristo, el Hijo muy amado del Padre— no podía Dios abandonarla a la libre elección o capricho de los hombres. *No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo a vosotros,* dice expresamente el Señor en el Evangelio (Io 15,16). Por eso nos parece que incurren en un gran error de perspectiva, injustificable

[1] Cf. CAPPELLO, *De sacramentis* vol.4 n.363. Seguimos de cerca a este autor en las páginas siguientes.

[2] Cf. 1,22,104.

[3] 1,22,3.

teológicamente, los que hablan de *elección de estado* al proponer al posible candidato la excelsa grandeza del sacerdocio. No hay, no debe haber tal *elección de estado* —como si la iniciativa de tamaña decisión fuera del hombre y Dios tuviera que *aceptar* lo que la criatura disponga—, sino únicamente un examen a fondo de la inclinación y de las cualidades que posea el candidato para descubrir en ellas, con mayor o menor claridad, el misterioso *llamamiento de Dios,* que constituye, teológicamente hablando, la quintaesencia de la vocación.

Este *llamamiento de Dios* suele adoptar formas muy diversas. Unas veces aparece en la conciencia del candidato con toda claridad y evidencia, de suerte que no permite abrigar la menor duda. Otras veces es oscuro y misterioso, pero al mismo tiempo muy verdadero y real. Unas veces se impone a la conciencia en *forma categórica* e imperativa; otras veces no pasa de una dulce *invitación,* insinuante y persuasiva. Pero, sea cual fuere la forma que adopte o la fuerza con que se imponga, nunca avasalla la libertad humana, que queda perfectamente a salvo incluso cuando recae sobre ella la *gracia eficaz,* que producirá *infaliblemente* su efecto *libérrimamente aceptado por el hombre.*

La existencia y necesidad de la vocación divina para el sacerdocio, o sea, de este llamamiento de Dios, puede demostrarse plenamente por los lugares teológicos tradicionales:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. «*No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo a vosotros,* y *os he destinado* para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Io 15,16).

«Rogad al dueño de la mies *que envíe obreros a su mies»* (Lc 10,2).

«Subió a un monte, y, *llamando a los que quiso,* vinieron a El, y *designó a doce* para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios» (Mc 3,13-15).

«Y ninguno se toma por sí este honor *sino el que es llamado por Dios,* como Aarón. Y así, *Cristo no se exaltó a sí mismo haciéndose pontífice,* sino el que le habló a El diciéndole: Hijo mío eres tú, hoy te engendré» (Hebr 5,4-5).

«Orando (los apóstoles), dijeron: Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, *muestra a cuál de estos dos escoges* para ocupar el lugar de este ministerio y el apostolado de que prevaricó Judas para irse a su lugar» (Act 1,24-25).

No puede ser más claro ni terminante el testimonio de la Sagrada Escritura.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Este punto de vista, profundamente teológico por tener su fundamento inmediato en la Sagrada Escritura, ha sido plenamente confirmado por el magisterio de la Iglesia al precisar con todo cuidado y exactitud algunos extremos sobre la vocación sacerdotal que habían quedado oscurecidos por algunos autores demasiado aficionados a contemplarla exclusivamente desde el punto de vista canónico, con mengua y menoscabo de su aspecto teológico, tanto o más importante que aquél.

En efecto: en la instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 27 de diciembre de 1930[4], aprobada y confirmada por Pío XI, se dice, entre otras cosas, lo siguiente:

1.° No hay que confundir la *vocación sacerdotal* con la *admisión al estado eclesiástico* hecha por el obispo, ya que se le advierte gravemente a este último que no admita a recibir órdenes a los candidatos *destituidos de divina vocación:* «divina destituti vocatione» (§ 1 n.1). Luego es cosa clara que la *vocación divina* es distinta y anterior al llamamiento del obispo.

2.° Esta misma idea se repite constantemente a todo lo largo de la instrucción. He aquí algunos textos:

«Los que han sido puestos por el Espíritu Santo para gobernar la Iglesia de Dios, para evitar muchos y grandes males a la misma Iglesia y a los fieles, es necesario que con grandísimo cuidado prohíban el paso a tan alto ministerio a los que *por falta de vocación sacerdotal* habría que aplicarles aquellas palabras del Señor (Io 10,1): «En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador» (§ 1 n.1).

«Para que las cosas no lleguen a este extremo, en el ánimo de los obispos y de los ordinarios del lugar ha de estar firmemente impreso que interesa en gran manera apartar ya de recibir las órdenes a los que son indignos y no *llamados*» (§ 3 n.4).

3.° Todo candidato a las sagradas órdenes ha de suscribir de su propio puño y letra un documento en el que declare que quiere recibir libre y espontáneamente las órdenes sagradas, con todas las obligaciones a ella anejas, «ya que experimento y me siento *llamado verdaderamente por Dios»*.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia natural y espontánea de la misma Providencia divina, que se extiende aun a las cosas más mínimas, como dice Santo Tomás[5]. Es absurdo pensar que una de las cosas más excelsas, la vocación del sacerdocio, la haya dejado al arbitrio y capricho del hombre, para que la tenga o deje de tenerla según se le antoje o no.

No vale, pues, decir que el aspirante al sacerdocio no siente a veces en su interior el menor indicio del llamamiento divino, sino que tiene plena conciencia de haberse *autodeterminado* a escoger el sacerdocio ponderando fríamente las ventajas espirituales que le reportará tal estado. Nada se sigue contra la vocación en el sentido de *iniciativa divina* que acabamos de exponer, pues esa aparente *autodeterminación,* producto quizá de una elaboración lenta, fría y angustiosa, es en realidad una de las formas del llamamiento divino, un *efecto de la libre elección divina,* según aquello de la Sagrada Escritura: *El corazón del rey es como un arroyo de agua en manos del Señor, que El dirige a donde le place* (Prov 21,1).

[4] AAS 23,120ss.
[5] 1,22,3.

Esta demostración tan clara y evidente puede todavía confirmarse con nuevos y decisivos argumentos. Vale la pena exponer algunos, para restablecer íntegramente la verdad sobre esta materia tan importante y tan obscurecida muchas veces. Helos aquí[6]:

1.º El ministerio eclesiástico exige, por su propia naturaleza, especiales auxilios de la gracia para poder ejercitarlo convenientemente. Pero estos auxilios *especiales* los concede Dios única, o al menos principalmente, a los que fueron realmente llamados, no a los que tienen la osadía de consagrarse a los divinos ministerios contra la voluntad de Dios.

2.º El estado sacerdotal no se puede ejercitar digna y laudablemente sin especiales cualidades de alma y cuerpo. Pero estas dotes son dones de Dios, que concede a los llamados precisamente con vistas a su llamamiento; no a los demás, al menos según las normas generales de su providencia ordinaria.

3.º El sacerdote desempeña el cargo de mediador entre Dios y los hombres, según aquellas palabras de San Pablo: «Todo pontífice tomado de entre los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados» (Hebr 5,1); y aquellas otras: «Somos embajadores de Cristo» (2 Cor 5,20); y finalmente: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Pero sería absurdo pensar que alguien, sin *ser llamado por Dios*, puede tener la osadía de *escoger* el cargo de embajador de Cristo, dispensador de los misterios divinos y mediador entre Dios y los hombres.

4.º El estado sacerdotal lleva consigo gravísimas obligaciones, que por toda la vida no se pueden moralmente cumplir con fidelidad sin auxilios especiales de Dios. Ahora bien: según las normas ordinarias de su divina providencia, Dios no niega a nadie las gracias *generales* y auxilios *suficientes;* pero solamente concede las *especiales* y *eficaces* a los legítimamente llamados por El.

b) Idoneidad canónica

Además del llamamiento divino, se requieren en el candidato las condiciones o cualidades que constituyen la aptitud o idoneidad canónica para el sacerdocio. Precisamente la falta de esta idoneidad será señal clarísima de que Dios no le llama al sacerdocio —aunque al candidato le parezca que sí—, porque en Dios no cabe contradicción. Y, al contrario, la presencia clara y manifiesta de esa idoneidad en el que aspira *voluntariamente* al sacerdocio es la prueba más clara y manifiesta de la divina vocación.

El Código canónico señala taxativamente a los obispos la gravísima obligación que tienen de no promover a las sagradas órdenes a los candidatos desprovistos de esta idoneidad canónica.

Cuáles sean las cualidades que constituyen esta idoneidad canó-

[6] Cf. CAPPELLO, S.I., o.c., n.370, con el que nos sentimos en esta materia totalmente identificados.

nica, lo veremos en las páginas siguientes. Pero antes vamos a examinar el último punto de nuestra conclusión.

c) Admisión por parte del obispo

El juicio último y autoritativo sobre la admisión a las órdenes o denegación de las mismas al candidato que aspira a ellas corresponde únicamente al obispo, quien no debe ordenar a ningún secular si no es necesario o útil a las iglesias de la diócesis (cf. cn.1025).

Durante el pontificado de San Pío X, una comisión de cardenales examinó la obra *La vocation sacerdotale,* del canónigo Lahitton, que había despertado gran revuelo entre los autores, y emitió sobre ella el siguiente dictamen:

«La obra del ilustre canónigo José Lahitton titulada *La vocation sacerdotale,* de ningún modo debe reprobarse; más aún, hay que alabarla egregiamente en la parte que enseña lo siguiente:

1.º Nadie tiene derecho alguno a la ordenación anteriormente a la libre elección del obispo.

2.º La condición que debe atenderse de parte del ordenando, y que se llama *vocación sacerdotal,* no consiste, al menos necesariamente y de ley ordinaria, en cierta aspiración interna del sujeto o invitación del Espíritu Santo a recibir el sacerdocio.

3.º Por el contrario, para que sea llamado legítimamente por el obispo no se requiere en el ordenando otra cosa que la *recta intención juntamente con la idoneidad,* la cual consiste en las dotes convenientes de gracia y de naturaleza, comprobadas por la probidad de vida y suficiencia de doctrina, de tal suerte que todas estas cualidades den esperanza fundada de que el ordenando ha de poder desempeñar debidamente los ministerios del sacerdocio y cumplir santamente sus obligaciones» [7].

Esta doctrina es del todo cierta y segura. Pero de ella no se desprende en modo alguno que para ser ordenado sacerdote no se requiere la previa *vocación divina* —como afirmaron algunos, exagerando desmesuradamente el número 2.º de la anterior declaración—, sino únicamente que *nadie tienen derecho a ser ordenado antes de la libre admisión del obispo* y que para que el obispo pueda legítimamente llamar a un candidato basta que éste posea *recta intención juntamente con la debida idoneidad,* o sea, las señales inequívocas de verdadera y auténtica *vocación divina* para el sacerdocio.

A causa, sin duda alguna, de las exageraciones de esos autores a quienes acabamos de aludir, la Santa Sede se vio obligada a precisar el verdadero alcance del número 2.º de la anterior declaración. Y, como hemos visto más arriba, en la instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 27 de diciembre de 1930, aprobada y confirmada por Pío XI, se distingue clarísimamente entre *vocación divina al sacerdocio* y *admisión al estado eclesiástico* hecha por el obispo.

[7] Carta de la Secretaría de Estado al obispo aturense, del 2 de julio de 1912 (AAS 4,485).

Acabamos de citar los textos, y nada nuevo tenemos que añadir aquí.

B) Estado de gracia

431. Es un requisito indispensable para recibir *lícitamente* el sacramento del orden. La razón es porque se trata de un sacramento de *vivos,* cuya recepción supone al alma en posesión de la vida sobrenatural (estado de gracia). La recepción de las órdenes ciertamente *sacramentales* (diaconado, presbiterado y episcopado) con conciencia de pecado mortal sería un grave *sacrilegio,* aparte del que se cometería por la recepción indigna de la eucaristía, que es obligatorio recibir junto con las órdenes mayores.

C) Recta intención

432. Es otra condición indispensable, exigida por la naturaleza misma del sacramento del orden.

Esta rectitud de intención supone que el ordenando con su ordenación debe intentar exclusivamente, o al menos *principalmente,* la gloria de Dios, el bien de las almas y su propia santificación. Si intentara como fin exclusivo o *principal* obtener ventajas temporales, honores, vivir con poco trabajo, etc., cometería un gravísimo pecado mortal. No se le prohíbe, sin embargo, que al lado del fin primario *sobrenatural* busque también otro secundario natural (v.gr., ayudar a la honesta sustentación de sus padres). Pero ya se comprende que tanto más recta y pura sería su intención cuanto menos influencia tengan en ella estos motivos secundarios, puramente naturales.

D) La sagrada confirmación

433. Se comprende que el destinado por el sacramento del orden a los divinos ministerios y al gobierno de los fieles necesite estar plenamente confirmado en la fe y fortalecido en la práctica de la virtud. Por otra parte, no estaría bien que antes de ingresar en la milicia de Cristo en calidad de soldado tomara alguien sobre sí el cargo de jefe o capitán. De ahí la necesidad de recibir el sacramento de la confirmación antes que el del orden.

Este requisito se consideraba antiguamente como obligatorio tan sólo bajo pecado *venial.* Pero los modernos moralistas lo consideran obligatorio bajo pecado *grave.* Eso parece desprenderse del canon 1033, que exige para la *licitud* de la ordenación, entre otras cosas, «haber recibido la sagrada confirmación». Como se trata de una ma-

teria de suyo *grave* y se exige para la licitud, parece que su omisión culpable constituye un verdadero pecado mortal[8].

E) Costumbres dignas

434. El Código canónico exige, entre las condiciones que debe reunir el candidato a las sagradas órdenes, «que sus costumbres estén en consonancia con la orden que ha de recibir» (cn.1029).

No todas las órdenes exigen la misma santidad de costumbres, como tampoco confieren la misma dignidad ni los mismos poderes. Pero es evidente que el candidato para cualquier orden ha de ofrecer claras muestras de poseer una verdadera y auténtica vocación sacerdotal mediante una sólida piedad y ha de estar firmemente decidido a renunciar por completo, durante toda su vida, a los halagos del mundo y de la carne.

El caso más comprometido y el que puede ofrecer mayores dudas sobre la legítima vocación sacerdotal de un joven es el relativo a la virtud de la castidad. Aunque en esto como en todo caben excepciones, se ha de estimar, como regla general, que el joven a quien le resulte muy difícil[9] la guarda de la castidad perfecta en el ambiente del seminario o de la casa religiosa —que constituyen una especie de *invernadero espiritual,* caldeado por la piedad y alejado de toda clase de peligros— le será poco menos que imposible su custodia cuando tenga que vivir a la intemperie en medio de las borrascas del mundo, con el que tendrá que enfrentarse muy de cerca.

Están de acuerdo los autores en decir que el candidato que tenga contraído un vicio contra la castidad no puede presentarse a recibir las sagradas órdenes, y, si lo hace, peca mortalmente. Cuánto tiempo deba permanecer en castidad perfecta antes de acercarse a recibir una orden sagrada, no puede señalarse matemáticamente, ya que depende mucho del temperamento, energía de carácter, etc., del candidato. En general, suelen los autores señalar un año para el sacerdocio. Pero la Sagrada Congregación de Seminarios ha dado órdenes mucho más severas, y quiere que se excluya del acceso al sacerdocio no sólo a todos los que hayan pecado con otra persona (aunque sea una sola vez), sino también, por lo regular, a los que han caído en algún pecado grave externo después del penúltimo año de filosofía[10].

En la práctica, el confesor o director espiritual ha de aconsejar al candidato que ha contraído una mala costumbre contra la pureza que abandone espontáneamente el seminario o casa religiosa, para

[8] Cf. Cappello, o.c., n.405.

[9] Esto no quiere decir que es necesario que el candidato no experimente tentaciones, aunque sean muy vehementes, sino que pueda vencerlas y de hecho las venza con ayuda de la divina gracia y el empleo de medios oportunos.

[10] Cf. Arregui, *Compendio de teología moral* (Bilbao 1945) n.680.

elegir otro género de vida más en consonancia con su flaca virtud. Y, si se obstina en continuar adelante por un camino que no es el suyo, niéguele la absolución de sus pecados hasta que se decida a marcharse o a aplazar la recepción de las órdenes hasta haber logrado la total enmienda de sus costumbres.

F) Edad canónica

435. He aquí lo que dispone el Código canónico:

Canon 1031. «1.º El presbiterado no debe conferirse antes de que el candidato haya cumplido los veinticinco años y goce de la suficiente madurez; y ha de guardarse, además, el intervalo de seis meses entre el diaconado y el presbiterado. Los destinados al presbiterado, sólo después de cumplidos los veintitrés años pueden ser ordenados de diáconos.

2.º El candidato al diaconado permanente que no esté casado, no debe ser admitido antes de cumplir los veinticinco años de edad; si ya está casado, no debe ser ordenado diácono antes de cumplir los treinta y cinco años y con el consentimiento de su mujer.

3.º Las Conferencias Episcopales pueden establecer normas que exijan edades más provectas para recibir el presbiterado o el diaconado permanente.

4.º La dispensa por más de un año sobre lo establecido en los números 1.º y 2.º de este canon está reservada a la Sede Apostólica».

G) Ciencia debida

436. El Código canónico dispone lo siguiente:

Canon 1032. «1.º Los aspirantes al presbiterado pueden ser promovidos al diaconado únicamente después del quinto curso de los estudios filosófico-teológicos.

2.º Terminados los estudios correspondientes, el diácono debe ejercitarse —por el tiempo señalado por el obispo o el superior mayor— en la cura pastoral, ejerciendo el orden de diaconado antes de ser promovido al presbiterado.

3.º El aspirante al diaconado permanente no debe ser promovido a este orden antes de terminar por completo el tiempo de formación».

Para el episcopado se requiere el doctorado o la licencia en sagrada teología o en derecho canónico, o al menos verdadera competencia en esas materias (cn.378,5.º).

H) Ejercitar los ministerios inferiores y guardar los intersticios

437. El canon 1035 dispone lo siguiente:

«1.º Antes de que alguien sea promovido al diaconado permanente o transitorio, se requiere haber recibido los ministerios de lector y de acólito y haberlos ejercitado por cierto tiempo.

2.º Entre el acolitado y el diaconado deben transcurrir, al menos, seis meses».

I) Otros requisitos para la ordenación

El Código canónico señala principalmente los siguientes:

438. 1. **Libertad del ordenando.** «Para que alguien pueda ser ordenado es indispensable que goce de absoluta libertad. A nadie le es lícito obligar, por cualquier causa o de cualquier modo, a recibir órdenes o apartar de recibirlas al que es canónicamente idóneo para ellas» (cn.1026).

439. 2. **Petición propia.** «Para que pueda ser promovido al diaconado o presbiterado, el candidato debe entregar a su obispo o a su superior mayor una declaración escrita por su propia mano en la que manifieste querer recibir libre y espontáneamente la respectiva orden y entregarse para siempre al ministerio eclesiástico, pidiendo juntamente ser admitido a la respectiva orden» (cn.1036).

440. 3. **Aceptación del celibato.** «El no casado que haya de ser promovido al diaconado permanente, así como el que ha de ser promovido al presbiterado, no sea admitido a recibir el diaconado a no ser que, según el rito prescrito, asuma públicamente, ante Dios y la Iglesia, la obligación del celibato, o haya emitido los votos perpetuos en un instituto religioso» (cn.1037).

441. 4. **Ejercicios espirituales.** «Todos los que han de ser promovidos a cualquier orden deben hacer ejercicios espirituales, al menos durante cinco días, en el lugar y modo determinados por el ordinario. El obispo, antes de proceder a su ordenación, ha de saber con certeza la realización de este mandato» (cn.1039).

II. AUSENCIA DE IRREGULARIDADES E IMPEDIMENTOS

Además de las cualidades o condiciones *positivas* que acabamos de examinar, el candidato a las órdenes ha de poseer ciertas cualida-

des *negativas,* o sea, ha de estar exento de las llamadas *irregularidades* y de los *simples impedimentos* que prohíben la recepción de las órdenes. Vamos a examinar por separado unas y otros.

A) Las irregularidades en general

441 bis. 1. **Noción.** En el derecho eclesiástico, se entiende por irregularidad *un impedimento canónico perpetuo que prohíbe recibir las órdenes o ejercer las ya recibidas.*

Expliquemos un poco los términos de la definición:

UN IMPEDIMENTO, o sea, cierta inhabilidad para el estado clerical, ya sea culpable, ya sin culpa alguna del que la posee.

CANÓNICO, o sea, establecido por la Iglesia en vista de la dignidad y decoro del ministerio sacerdotal y de la reverencia debida a las sagradas órdenes. De donde no se incurre en ninguna otra irregularidad fuera de las señaladas expresamente por el Código canónico.

PERPETUO, al menos *de suyo;* o sea, que no cesa por el simple transcurso del tiempo, sino únicamente por dispensa o por disposición de la misma ley eclesiástica. En esto se distingue del simple *impedimento,* que cesa, como veremos, cuando desaparece la causa que lo produjo.

QUE PROHÍBE RECIBIR LAS ÓRDENES. Es el efecto primario y directo de la irregularidad. Nótese, sin embargo, que la irregularidad no afecta a la *validez* de la ordenación, sino sólo a su *licitud;* aunque, de suyo, obliga *gravemente.*

O EJERCER LAS YA RECIBIDAS, aunque se haya contraído la irregularidad después de la ordenación. Es el efecto secundario e indirecto de la misma.

442. 2. **Fundamento.** El fundamento *remoto* de las irregularidades se encuentra en el derecho natural y en el divino positivo, que reclama la debida reverencia y dignidad en los ministerios sagrados. El fundamento *próximo* es el derecho eclesiástico, como ya hemos dicho.

443. 3. **División.** El siguiente cuadro sinóptico muestra las diferentes clases de irregularidades reconocidas por el Derecho canónico:

LA IRREGULARIDAD PUEDE SER:

a) *Por defecto.* Nace de algún defecto físico o moral incompatible con el decoro del sagrado ministerio.
b) *Por delito.* Procede de un pecado personal, grave, externo, consumado y cometido después del bautismo.
c) *Antecedente,* si se contrajo antes de la ordenación.
d) *Consiguiente,* si se contrajo después.
e) *Total,* si impide la recepción o el ejercicio de *cualquier* orden.
f) *Parcial,* si solamente impide el *ascenso* a una orden superior o el ejercicio de *alguna* orden (v.gr., el sacerdote que carece del dedo pulgar es irregular para celebrar la santa misa, pero no para oír confesiones).
g) *Pública,* si se ha divulgado entre los fieles.
h) *Oculta,* si no es, ni probablemente será nunca, conocida por los fieles.

444. 4. **Sujeto.** La irregularidad afecta únicamente al *varón bautizado;* y, si se trata de irregularidad por delito, se requiere que sea capaz de cometerlo (o sea, que haya salido de la infancia).

Los no bautizados no son sujeto de irregularidades, como tampoco del sacramento del orden. Pero pueden contraerla en el acto mismo de recibir el bautismo (v.gr., si lo reciben de un acatólico, fuera del caso de extrema necesidad), o puede persistir después del bautismo un *defecto* que hace irregular al que lo posee.

445. 5. **Condiciones.** Para incurrir en una irregularidad se requiere:

a) QUE SEA CIERTA, o sea, que exista o se verifique *ciertamente* el delito o defecto en que se funda. Con esta condición, se contrae *por el mero hecho* de verificarse el fundamento, sin que se requiera ninguna declaración de la Iglesia.

La irregularidad *dudosa* es nula. La razón es porque, tratándose de algo odioso, hay que interpretarla estrictamente, y, en caso de duda, no se presume, sino que debe probarse.

b) LA ACCIÓN que lleva aneja irregularidad por *delito* ha de ser un pecado personal, mortal, externo, consumado y cometido después del bautismo. Todo aquello que excusa de pecado grave (v.gr., la parvedad de materia, falta de advertencia, buena fe, etc.), excusa también de la irregularidad.

Basta, sin embargo, un pecado *oculto,* con tal que reúna las características que acabamos de señalar.

La ignorancia de las irregularidades, tanto por delito como por defecto, no excusa de contraerlas. Dígase lo mismo de los impedimentos (cn.1045). La razón es porque no se trata propiamente de una pena o castigo (como lo es, v.gr., la excomunión), sino de un obstáculo o impedimento que prohíbe recibir o ejercer las órdenes.

446. 6. **Multiplicación.** Las irregularidades e impedimentos se multiplican si proceden de causas diversas; pero no si se repi-

3.º El neófito o recién convertido, a no ser que, a juicio del ordinario, esté suficientemente probado.

Canon 1043. Los fieles cristianos tienen obligación de manifestar al obispo o al párroco los impedimentos para recibir órdenes de que tuvieran conocimiento.

Canon 1044. *Son irregulares para ejercer las órdenes ya recibidas:*

1.º El que recibió ilegítimamente las órdenes poseyendo alguna irregularidad para recibirlas.

2.º El que cometió el delito indicado en el número 2 del canon 1041 (apostasía, herejía o cisma), si el delito es público.

3.º El que cometió los delitos indicados en los números 3, 4, 5 y 6 del canon 1041.

Se les impide ejercitar las órdenes recibidas:

1.º El que recibió ilegítimamente las órdenes para las que tenía algún impedimento.

2.º El que sufre demencia u otra enfermedad psíquica de la que habla el canon 1041 n.1, hasta que el ordinario, después de consultar a un perito, permita ejercitar dicha orden».

ARTICULO VIII

Circunstancias de la ordenación

451. Vamos a dividirlas en tres grupos: a) *antecedentes* a la ordenación; b) *concomitantes,* y c) *subsiguientes.*

A) Antecedentes a la ordenación

452. Las principales son las siguientes:

1.ª Libertad absoluta por parte del candidato. «Es ilícito el obligar a alguien, de cualquier modo o por cualquier causa, a abrazar el estado eclesiástico o el apartar de él al que es canónicamente idóneo» (cn.1026).

2.ª Previa petición de las órdenes. Todos los que han de ser promovidos a las órdenes, tanto seculares como religiosos, antes de la ordenación deben manifestar en tiempo oportuno su propósito, por sí mismos o por medio de otros, al obispo o al que en esta materia haga sus veces.

3.ª Presentación de los documentos exigidos por el derecho. Cuáles sean éstos, véanse en los cánones 1050-1052.

4.ª EJERCICIOS ESPIRITUALES, en la forma que hemos explicado más arriba.

B) Concomitantes a la ordenación

453. Las principales son las siguientes:

1.ª RITO. En la colación de cualquier orden debe el ministro observar con exactitud los ritos propios preceptuados en el *Pontifical Romano* o en otros libros rituales aprobados por la Iglesia, ritos que por ninguna causa es lícito omitir o alterar.

2.ª MISA DE ORDENACIÓN. La misa de la ordenación o de la consagración episcopal debe celebrarla siempre el ministro de la ordenación o de la consagración.

3.ª COMUNIÓN. Todos los que son promovidos a órdenes sagradas tienen obligación de recibir la sagrada comunión en la misa de ordenación.

4.ª TIEMPO. La ordenación celébrese dentro de la misa solemne en domingo o fiesta de precepto; pero por razones pastorales puede celebrarse en otros días incluso feriales (cn.1010).

5.ª LUGAR. La ordenación debe celebrarse, ordinariamente, en la iglesia catedral; pero por razones pastorales puede celebrarse en otra iglesia u oratorio (cn.1011,1.º).

A la ordenación debe invitarse a los clérigos y fieles cristianos para que asistan en el mayor número posible (cn.1011,2.º).

C) Subsiguientes a la ordenación

454. El Código canónico señala las tres siguientes:

1.ª ANOTACIÓN de los nombres de los ordenandos y del ministro ordenante en el libro especial que debe haber y conservarse en la curia, así como todos los documentos relativos a cada ordenación (cn.1053,1.º).

2.ª TESTIMONIO DE LA ORDENACIÓN, que debe entregarse a cada uno de los ordenados para que puedan acreditar la orden recibida (cn.1053, 2.º).

3.ª AVISO DE LA ORDENACIÓN al párroco del bautismo, para que lo anote en la partida de bautismo del ordenado (cn.1053,3.º).

ARTICULO IX

Obligaciones subsiguientes a la ordenación

455. Trasladamos íntegramente a continuación el capítulo *De clericorum obligationibus et iuribus* del nuevo Código canónico (cn.273-289), desglosándolo en diferentes títulos para mayor claridad.

1. OBEDIENCIA Y SUMISIÓN. Los clérigos están obligados a mostrar obediencia y reverencia al sumo pontífice y a su respectivo ordinario (cn.273).

2. OFICIOS ECLESIÁSTICOS. Unicamente los clérigos pueden obtener oficios cuyo ejercicio requiera la potestad de orden o de régimen eclesiástico (cn.274,1.º).

Los clérigos tienen obligación —a no ser que les excuse un legítimo impedimento— de admitir y cumplir fielmente el oficio o cargo que les imponga su propio ordinario (cn.274,2.º).

3. UNIÓN FRATERNAL ENTRE SÍ. Por cuanto todos los clérigos persiguen el mismo objetivo, a saber, la edificación del Cuerpo de Cristo, deben unirse con el vínculo de la fraternidad y de la oración mutua, y fomentar la cooperación entre sí según las prescripciones del derecho particular (cn.275,1.º).

Los clérigos deben conocer y promover la parte que corresponde a los laicos en la Iglesia y en el mundo (cn.275,2.º).

4. SANTIDAD DE VIDA. Los clérigos están obligados de manera especial a llevar una vida conducente a la santidad, ya que, consagrados a Dios con un nuevo título especial por la recepción de las órdenes, son dispensadores de los misterios de Dios al servicio de su pueblo (cn.276,1.º).

Para que puedan conseguir dicha perfección y santidad:

1.º En primer lugar, cumplan fiel e incansablemente los oficios del ministerio pastoral.

2.º Alimenten su vida espiritual en la doble mesa de la Sagrada Escritura y de la eucaristía. Por lo mismo, se invita encarecidamente a todos los sacerdotes a que ofrezcan diariamente el santo sacrificio de la misa, y a los diáconos a que participen diariamente en la misma oblación.

3.º Todos los sacerdotes, así como los diáconos aspirantes al sacerdocio, están obligados a recitar diariamente la liturgia de las horas según los propios y aprobados libros litúrgicos. Los diáconos permanentes deben recitar la parte que les haya designado la Conferencia Episcopal.

4.º De igual modo, están obligados a participar en los retiros espirituales, según lo prescriba el derecho particular.

5.º Se les solicita encarecidamente que se entreguen con regula-

ridad a la oración mental, se acerquen con frecuencia al sacramento de la penitencia, cultiven particular veneración hacia la Santísima Virgen y usen de los demás medios de santificación comunes y particulares (cn.276,2.º).

5. Celibato eclesiástico. Los clérigos tienen obligación de guardar perfecta y perpetua continencia por amor al Reino de los cielos, y, por lo mismo, están estrictamente obligados al celibato, que es un peculiar don de Dios por el cual los sagrados ministros pueden adherirse más fácilmente a Cristo con un corazón indiviso y pueden dedicarse más libremente al servicio de Dios y de los hombres (cn.277,1.º).

Los clérigos han de comportarse con singular prudencia con aquellas personas cuyo trato frecuente pueda poner en peligro la guarda de la continencia o servir de escándalo a los fieles (cn.277,2.º).

Corresponde al obispo diocesano establecer normas sobre esta materia más concretas o determinadas y juzgar en casos particulares sobre la observancia de las mismas (cn.277,3.º).

6. Derecho de asociación. Los clérigos seculares tienen derecho a asociarse con otros para fines congruentes con el estado clerical (cn.278,1.º).

Los clérigos seculares tengan en gran aprecio principalmente aquellas asociaciones que, reconocidas por la competente autoridad por la apta y conveniente ordenación de la vida y fraterna ayuda, fomentan la santidad en el ejercicio del ministerio y la unión de los clérigos entre sí y con el propio obispo (cn.278,2.º).

Absténganse los clérigos de constituir o participar en aquellas asociaciones cuyo fin o acción no pueden compaginarse con las obligaciones propias del estado eclesiástico, o que puedan entorpecer el diligente cumplimiento de los ministerios impuestos por la competente autoridad eclesiástica (cn.278,3.º).

7. Estudio de las ciencias sagradas. Los clérigos, aun después de recibido el sacerdocio, deben continuar los estudios sagrados y seguir fielmente aquella sólida doctrina fundada en la Sagrada Escritura, transmitida por nuestros mayores y recibida comúnmente por la Iglesia, tal como se determina principalmente en los documentos de los concilios y de los romanos pontífices, evitando cuidadosamente las vanas novedades profanas y el falso nombre de ciencia (cn.279,1.º).

Los sacerdotes, según los preceptos del derecho particular, frecuenten las prelecciones pastorales establecidas después de su ordenación sacerdotal, y en los tiempos establecidos por el mismo derecho frecuenten también otras prelecciones, reuniones o conferencias teológicas en las que encuentren ocasión de adquirir un mayor conocimiento de las ciencias sagradas y métodos pastorales (cn.279,2.º).

Cultiven también el conocimiento de las otras ciencias, principalmente las relacionadas con las sagradas, principalmente en cuanto puedan ayudar al ejercicio del ministerio pastoral (cn.279,3.º).

8. VIDA COMÚN. Se recomienda encarecidamente a los clérigos la costumbre de cierta vida común; la cual, donde esté en vigor, hay que conservarla en cuanto sea posible (cn.280).

9. REMUNERACIÓN ECONÓMICA. Los clérigos que se dedican al ministerio eclesiástico merecen una remuneración congruente con su condición, habida cuenta tanto de la naturaleza de dicho ministerio como de los tiempos y lugares, para que puedan atender a las necesidades de su propia vida y a la equitativa retribución de aquellos cuyos servicios necesiten (cn.281,1.º).

Hay que proveer también que gocen de aquella asistencia social que atienda sus necesidades en casos de enfermedad, invalidez o vejez (cn.281,2.º).

Los diáconos casados que se dediquen *plenamente* al ministerio eclesiástico merecen también una remuneración con la que puedan proveer a sus necesidades y a las de su familia. Pero los que por su profesión civil que ejercen o ejercieron obtienen su remuneración, con ella deben atender a sus necesidades y las de su familia (cn.281,3.º).

10. SENCILLEZ DE VIDA Y CARIDAD. Los clérigos lleven una vida sencilla y absténganse de todo cuanto sepa a vanidad (cn.282,1.º).

Los bienes que les sobrevengan con ocasión del ejercicio de los oficios eclesiásticos, como los que sobren después de proveer lo necesario para su honesta sustentación y el cumplimiento de los oficios propios, quieran emplearlos para el bien de la Iglesia y obras de caridad (cn.282,2.º).

11. OBLIGACIÓN DE RESIDENCIA. Los clérigos, aunque no tengan oficio residencial, no se ausenten de su diócesis por tiempo notable, determinado por derecho particular, sin licencia, al menos presunta, de su ordinario propio (cn.283,1.º).

12. VACACIONES. Los clérigos tienen derecho a gozar de un debido y suficiente tiempo de vacaciones, determinado por el derecho universal o particular (cn.283, 2.º).

13. TRAJE ECLESIÁSTICO. Los clérigos lleven un decente hábito eclesiástico, según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal y las legítimas costumbres del lugar (cn.284).

14. ACTIVIDADES PÚBLICAS. Los clérigos deben abstenerse en absoluto de toda actividad impropia de su estado, según lo prescrito en el derecho particular (cn.285,1.º).

Eviten, incluso, aquellas actividades que, aunque no sean indecorosas de suyo, son extrañas al estado clerical (cn.285,2.º).

Se prohíbe a los clérigos asumir cargos públicos que lleven consigo el ejercicio de la potestad civil (cn.285,3.º).

Sin licencia de su ordinario, no actúen en la gestión de bienes pertenecientes a los laicos, o en oficios seculares que lleven consigo la obligación de rendir cuentas. Se les prohíbe también salir fiadores de sus propios bienes sin previa consulta a su ordinario. Y también subscribir escrituras o pagarés que lleven obligación pecuniaria sin causa definida (cn.285,4.º).

15. Abstenerse de actividades comerciales. Se prohíbe a los clérigos ejercer por sí mismos o por otros, ya sea en provecho propio o para utilidad de los demás, negocios o mercadurías, a no ser con licencia de la legítima autoridad eclesiástica (cn.286).

16. Actividades políticas. Los clérigos han de favorecer siempre hasta el máximo todo cuanto contribuya a la paz y la concordia, apoyada en la justicia entre los hombres (cn.287,1.º).

No tomen parte activa en los partidos políticos o en el gobierno de las asociaciones sindicales, a no ser que, a juicio de la competente autoridad eclesiástica, lo requiera así la defensa de los derechos de la Iglesia o el bien común (cn.287,2.º).

17. Servicio militar. Como el servicio militar es menos propio del estado clerical, los clérigos y los candidatos a las sagradas órdenes no se alistarán voluntariamente a la milicia, a no ser con licencia de su ordinario (cn.289,1.º).

18. Uso de privilegios. Los clérigos deben usar de las excepciones que para ejercer cargos públicos u oficios civiles ajenos al estado eclesiástico les concedan las leyes, convenios o costumbres, a no ser que el propio ordinario decretase otra cosa en casos particulares (cn.289,2.º).

TRATADO VII

El matrimonio

INTRODUCCION

456. El último de los sacramentos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo es el matrimonio. Constituye, junto con el del orden, uno de los dos sacramentos absolutamente necesarios desde el punto de vista *social,* aunque no del personal o individual. El sacramento del orden es necesario para perpetuar en la Iglesia la jerarquía sagrada, formada por los ministros del Señor. El del matrimonio lo es para la digna y conveniente propagación de la especie humana y la formación de nuevos miembros de la Iglesia y futuros ciudadanos del cielo.

El matrimonio es el sacramento propio y específico de los *seglares* en cuanto distintos de los clérigos. Por eso vamos a estudiarlo con la máxima amplitud que nos permite la índole y extensión de nuestra obra, dirigida de un modo especial al público seglar.

Vamos a dividir nuestro estudio en cinco secciones, subdivididas en sus correspondientes capítulos y artículos:

Sección I. Naturaleza del matrimonio.
Sección II. Antecedentes del matrimonio.
Sección III. Celebración del matrimonio.
Sección IV. Efectos y obligaciones.
Sección V. Disolución del matrimonio.

SECCION I

Naturaleza del matrimonio

Esta primera sección abarca los siguientes capítulos:

1. El matrimonio en general.
2. El matrimonio como contrato natural.
3. El matrimonio como sacramento.
4. El consentimiento matrimonial.
5. Propiedades del matrimonio.
6. Potestad sobre el matrimonio.

CAPITULO I

El matrimonio en general

En este primer capítulo expondremos brevemente la *noción, división, origen, esencia, fin, bienes, necesidad* y *honestidad* del matrimonio.

A) Noción

457. 1. **El nombre.** La palabra *matrimonio* es una contracción del latín *matris munium* = oficio de la madre, porque «la mujer debe casarse principalmente para ser madre y porque engendrar, alumbrar y educar a la prole es oficio de la madre»[1]. En cambio, se llama *patrimonio* a los bienes externos de la familia, porque es propio del padre buscar los alimentos y las demás cosas necesarias a la misma.

EN ATENCIÓN A SU ESENCIA, que consiste en la unión o mutuo consentimiento de los que lo contraen, recibe el nombre latino de *coniugium,* de donde sale la palabra *cónyuge,* que designa a cada uno de los que se han unido bajo un *yugo* o vínculo común.

SI SE ATIENDE A SU CAUSA, que es la celebración del contrato matrimonial, se le llama *nupcias* (del latín *nubo,* velarse), porque en la so-

[1] SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum* 1.19 c.26 (ML 42,365). Santo Tomás advierte que, «aunque el padre sea más digno que la madre, ésta, sin embargo, tiene más cuidado de los hijos que aquél» *(Suppl.* 44,2 ad 1).

lemnidad del desposorio cúbrese con un velo la cabeza de los novios; y porque antiguamente la esposa, cuando le era entregada al esposo, cubría su cabeza con un velo en señal de pudor y de sumisión.

458. 2. **La realidad.** En su lugar correspondiente examinaremos despacio el constitutivo esencial del matrimonio como contrato natural y como sacramento. Aquí adelantamos una breve definición del matrimonio considerado *activamente,* en su celebración, y *pasivamente,* o sea, celebrado ya el contrato. Y así:

a) CONSIDERADO ACTIVAMENTE, puede definirse *el contrato por el cual un varón y una mujer jurídicamente hábiles se entregan legítimamente el derecho mutuo, perpetuo y exclusivo sobre sus cuerpos en orden a los actos de suyo aptos para la generación y educación de la prole.*

b) CONSIDERADO PASIVAMENTE, es el vínculo indisoluble que resulta de ese contrato, o sea, *la unión permanente, perpetua y exclusiva de un varón con una mujer para engendrar y educar hijos;* o, según la definición clásica del Maestro de las Sentencias, *la unión marital de un varón y de una mujer formando comunidad indivisa de vida* [2].

B) División

459. El matrimonio, de suyo, es único e indivisible; pero, según la *calidad de las personas* que lo contraen (bautizados o paganos), el *modo* de celebrarse y el *valor* del mismo, recibe distintas denominaciones. El cuadro esquemático que se ofrece en página siguiente recoge con claridad las principales.

C) Origen

460. Hay que distinguir entre el matrimonio como *medio natural* para la propagación del género humano y como *sacramento.*

a) COMO MEDIO NATURAL para la propagación del género humano, lo instituyó *el mismo Dios como autor de la naturaleza humana,* imprimiendo en ella la *inclinación natural* del hombre y de la mujer a procrear hijos. Esta ley natural la promulgó *positivamente* el mismo Dios en el paraíso terrenal cuando bendijo a Adán y Eva, diciéndoles: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1,28).

[2] PEDRO LOMBARDO, 4 *Sent.* d.27 n.2; cf. SANTO TOMÁS, *Suppl.* 44,3.

EL MATRIMONIO

- Por razón de las personas que lo contraen ....
  1. Entre bautizados ......
     - *Rato:* matrimonio válido no consumado.
     - *Rato y consumado:* el anterior después de la consumación.
  2. Entre paganos: *Legítimo:* matrimonio válido como contrato natural.
  3. Entre personas de sangre real y otras de inferior condición: *Morganático.*
- Por razón del modo de celebrarse ......
  1. *Público,* si se celebra públicamente ante la Iglesia.
  2. *Oculto,* si se celebra secretamente ante el párroco y dos testigos.
  3. *De conciencia,* el oculto bajo estrictisimo secreto.
  4. *Canónico,* si se celebra según las prescripciones de la Iglesia.
  5. *Civil,* si se celebra según las prescripciones de la autoridad civil (*inválido* entre bautizados).
- Por razón de la validez ......
  1. *Verdadero o válido* (cuando se contrae sin impedimento *dirimente*) ....
     - *Válido y lícito,* cuando reúne todos los requisitos para ello.
     - *Válido, pero ilicito,* si se contrajo con algún impedimento *impediente.*
  2. *Inválido o nulo* (con impedimento *dirimente* o sin la debida forma o sin el debido consentimiento) ....
     - *Atentado,* contraído a sabiendas de su invalidez.
     - *Putativo,* contraído de buena fe, al menos por una de las partes.

b) Como sacramento fue instituido por Cristo, elevando a la dignidad de sacramento el mismo contrato natural celebrado entre personas bautizadas y dándole virtud para producir la gracia *ex opere operato.*

Volveremos ampliamente sobre esto en su lugar correspondiente.

D) Esencia

461. En el matrimonio pueden considerarse cinco elementos, a saber:

1.º El *contrato,* o mutuo consentimiento por el cual los esposos se entregan y aceptan mutuamente.

2.º El *vínculo* que nace del contrato, y constituye la sociedad permanente entre los esposos.

3.º La *sociedad misma* que surge del vínculo.
4.º La *potestad mutua* sobre el cuerpo del otro cónyuge.
5.º La *unión carnal* de ambos esposos para la generación de los hijos.

Los teólogos católicos están de acuerdo en proclamar que la esencia del matrimonio no está en la *unión carnal* de los esposos (n.5) —como enseñaron algunos herejes antiguos y la mayor parte de los protestantes—, ni en la *potestad mutua* de los esposos sobre el cuerpo del otro cónyuge (n.4), ni en la *sociedad misma* que surge del vínculo (n.3), porque todas estas cosas son efectos y consecuencias del matrimonio ya constituido. Pero disputan sobre si la razón o esencia del matrimonio consiste en el *vínculo* estable y permanente que une a los cónyuges (n.2) o en el *contrato* por el cual los esposos se entregan y aceptan mutuamente (n.1).

Vamos a exponer la verdadera doctrina en tres sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Para la esencia del matrimonio no se requiere la unión carnal de los esposos. (Completamente cierta.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay dos hechos bíblicos clarísimos:

1.º Adán y Eva estaban legítimamente casados antes del pecado original (cf. Gen 2,21-24) y sólo después del pecado consumaron el matrimonio (cf. Gen 4,1). De lo contrario, los hijos engendrados antes del pecado hubieran sido concebidos en gracia y sin pecado original, en contra de lo que enseña la fe (cf. Rom 5,12; D 1641).

2.º Consta expresamente en el Evangelio que la Santísima Virgen y San José contrajeron verdadero matrimonio [3]. He aquí algunos textos del todo claros:

«Y Jacob engendró a José, *el esposo de María,* de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16).

«José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, *tu esposa,* pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20).

«Fue enviado el ángel Gabriel... a una virgen *desposada con un varón* de nombre José» (Lc 1,26-27).

Ahora bien: es de fe que la Santísima Virgen permaneció siempre virgen antes, en y después del parto (D 91 256). Luego la unión carnal de los esposos no pertenece a la esencia del matrimonio.

b) El magisterio de la Iglesia. El código canónico dice expresamente que «el matrimonio lo *produce* el consentimiento entre

[3] Santo Tomás lo explica egregiamente en la *Suma teológica* III,29,2.

personas hábiles según derecho, legítimamente manifestado; lo cual no puede ser suplido por ninguna humana potestad» (cn.1057,1.º); y a continuación añade que «el consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el hombre y la mujer se dan y reciben mutuamente para constituir el matrimonio con alianza irrevocable» (ibid., 2.º).

No se requiere, por consiguiente, la unión carnal de los esposos para que el matrimonio esté ya esencialmente constituido.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás la expone en la siguiente forma:

«Hay dos integridades: una referente a la primera perfección, *que consiste en la esencia misma de la cosa,* y otra concerniente a la perfección segunda, que corresponde a la operación. Ahora bien: la unión carnal es una operación consistente en el uso del matrimonio, para la que faculta el matrimonio mismo; luego la unión carnal pertenece a la segunda perfección del matrimonio, no a la primera o esencial» [4].

Conclusión 2.ª La esencia del matrimonio «in fieri», o sea, considerado activamente, consiste en el contrato matrimonial o mutuo consentimiento, por el cual se entregan y aceptan los esposos. (Completamente cierta.)

Como acabamos de ver en la conclusión anterior, el Código canónico dice expresamente que «el matrimonio lo *produce* el consentimiento entre personas hábiles según derecho, legítimamente manifestado» (cn.1057,1.º).

Escuchemos a Pío XI explicando esta doctrina:

«Mas, aunque el matrimonio sea de institución divina por su misma naturaleza, con todo, la voluntad humana tiene también en él su parte, y por cierto nobilísima; porque todo matrimonio, en cuanto que es unión conyugal entre un determinado hombre y una determinada mujer, no se realiza sin el libre consentimiento de ambos esposos, y este acto de la voluntad por el cual una y otra parte entrega y acepta el derecho propio del matrimonio es tan *necesario para la constitución del verdadero matrimonio,* que ninguna potestad humana lo puede suplir.

Por obra, pues, del matrimonio se juntan y funden las almas aun antes y más estrechamente que los cuerpos, y esto no con un afecto pasajero de los sentidos o del espíritu, sino con una determinación firme y deliberada de las voluntades, y *de esta unión de las almas surge, porque así Dios lo ha establecido, el sagrado e inviolable vínculo matrimonial»* [5].

[4] *Suppl.* 42,4.
[5] PIO XI, *Casti connubii* n.4.

Conclusión 3.ª La esencia del matrimonio «in facto esse», o sea, considerado pasivamente, consiste en el vínculo permanente que surge del legítimo contrato matrimonial. (Completamente cierta.)

Lo insinúa la misma Sagrada Escritura (Gen 2,24), lo declara el Código canónico (cf. cn.1057,2) y es una consecuencia natural y espontánea de la conclusión anterior.

462. Corolario. Luego el matrimonio consiste más en el vínculo que en el contrato, aunque ambas cosas sean esenciales al mismo. El contrato es la *causa* que produce el matrimonio; pero éste, como *estado de vida,* consiste propiamente en el vínculo permanente que resulta del contrato.

E) Fin y propiedades esenciales

463. El nuevo Código canónico establece lo siguiente:

«El pacto matrimonial por el cual el varón y la mujer establecen entre sí el consorcio de toda la vida, se ordena, por su índole natural, al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, y fue elevado por Cristo el Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (cn.1055,1.º).

«Por lo cual, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido sin que, por lo mismo, sea sacramento» (cn.1055,2.º).

«*Propiedades esenciales* del matrimonio son la *unidad* y la *indisolubilidad,* que en el matrimonio cristiano obtienen una peculiar firmeza por razón del sacramento» (cn.1056).

Volveremos ampliamente sobre todo esto.

F) Bienes

464. Vamos a establecer en una conclusión la hermosa doctrina relativa a los llamados *bienes* del matrimonio.

Conclusión. Los bienes del matrimonio son tres: la prole, la mutua fidelidad y el sacramento. (Doctrina católica.)

Fue San Agustín el primero en catalogar estos tres grandes bienes que lleva consigo el matrimonio[6]. Esta clasificación fue aceptada por toda la teología posterior y canonizada por la Iglesia en el *Decreto para los armenios.* He aquí el texto de este último:

«Un triple bien se asigna al matrimonio. El primero es la *prole,* que ha de recibirse y educarse para el culto de Dios. El segundo es

[6] Cf. *De bono coniug.* c.24 n.32.

la *fidelidad* que cada cónyuge ha de guardar al otro. El tercero es la *indivisibilidad* del matrimonio, porque significa la indivisible unión de Cristo y la Iglesia» (D 702).

El decreto, como se ve, usa la expresión *indivisibilidad* en vez de la palabra *sacramento;* pero es del todo equivalente, ya que la indivisibilidad o indisolubilidad es una de las propiedades esenciales del matrimonio, que adquiere singular firmeza en el matrimonio entre bautizados, elevado por Cristo a la dignidad de sacramento; por eso se la suele llamar el bien del *sacramento.* Claro que, como advierte muy bien Santo Tomás, «en el *sacramento* no sólo se comprende la indisolubilidad, sino además todas aquellas otras cosas que fluyen del matrimonio en cuanto significa la unión de Cristo con la Iglesia» [7].

Vamos a explicar un poco cada uno de esos bienes, siguiendo con toda fidelidad las directrices del sumo pontífice Pío XI en su preciosa encíclica *Casti connubii* y las enseñanzas del Doctor Angélico, que citaremos a la letra.

a) La prole

«La prole ocupa el primer lugar entre los bienes del matrimonio...

Cuán grande sea este beneficio de Dios y bien del matrimonio, se deduce de la dignidad y altísimo fin del hombre. Porque el hombre, en virtud de la preeminencia de su naturaleza racional, supera a todas las restantes criaturas visibles. Dios, además, quiere que sean engendrados los hombres no solamente para que vivan y llenen la tierra, sino, muy principalmente, para que sean adoradores suyos, le conozcan y le amen y, finalmente, le gocen para siempre en los cielos; fin que supera, por la admirable elevación del hombre hecha por Dios al orden sobrenatural, *cuanto el ojo vio, y el oído oyó, y ha subido al corazón del hombre* (1 Cor 2,9). De donde fácilmente aparece cuán grande don de la divina bondad y cuán egregio fruto del matrimonio sean los hijos, que vienen a este mundo por la virtud omnipotente de Dios con la cooperación de los esposos» *(Casti connubii* n.9 y 10).

«Bajo el nombre de *prole* no se incluye únicamente su procreación, sino también su educación, y a ésta, como a su fin, se ordena todo el intercambio de operaciones entre el marido y la mujer que lleva consigo el matrimonio. Pues natural es que los padres *atesoren bienes para los hijos,* como advierte San Pablo (2 Cor 12,14). Y de esta suerte, en la *prole,* como fin principal, va incluido el otro (la mutua ayuda) como fin secundario» *(Suppl.* 49,2 ad 1).

b) La mutua fidelidad

«El segundo de los bienes del matrimonio es la *fidelidad,* que consiste en la mutua lealtad de los cónyuges en el cumplimiento del

[7] *Suppl.* 49,2 ad 4; cf. ibid., ad 7.

contrato matrimonial; de tal modo que lo que en este contrato, sancionado por la ley divina, compete a una de las partes, ni a ella le sea negado ni a ningún otro permitido; ni a la comparte se conceda lo que jamás puede ser concedido por ser contrario a las divinas leyes y derechos y del todo disconforme con la fidelidad del matrimonio» (*Casti connubii* n.15).

«Así como la promesa del matrimonio implica el que ninguno de los cónyuges tenga comercio carnal con otra persona, asimismo implica la obligación mutua de hacer uso del matrimonio, siendo esto lo principal, como algo que dimana de la potestad que uno a otro se han dado sobre sus cuerpos; y por este motivo ambas cosas pertenecen a la fidelidad» (*Suppl.* 49,2 ad 3).

«La *fe* no se toma aquí en el sentido de virtud teologal, sino *como parte de la justicia,* y, según esto, se denomina fe, en cuanto que 'se dan palabra' de cumplir lo prometido; pues en el matrimonio, por su calidad de contrato, va incluida cierta promesa, merced a la cual tal varón se une con tal mujer» (*Suppl.* 49,2 ad 2).

c) El sacramento

«Se completa, sin embargo, el cúmulo de tan grandes beneficios, y, por decirlo así, hállase coronado, con aquel bien del matrimonio que, en expresión de San Agustín, hemos llamado *sacramento,* palabra que significa tanto la indisolubilidad del vínculo como la elevación y consagración que Jesucristo ha hecho del contrato, constituyéndolo signo eficaz de la gracia» (*Casti connubii* n.21).

«La palabra *sacramento* no designa aquí al matrimonio en cuanto tal, sino su indisolubilidad, la cual es signo de la misma cosa de la que también lo es el matrimonio.

O podemos decir que, aun cuando el matrimonio es sacramento, sin embargo, por un título es matrimonio y por otro sacramento, ya que no sólo fue instituido para significar una cosa sagrada, sino también para ser un oficio natural. Y, por eso, la índole sacramental es cierta cualidad que se añade al matrimonio en sí considerado, en virtud de la cual tiene una nueva razón de honestidad. Y ésta es la razón por la que su sacramentalidad, si se nos permite usar tal vocablo, se cuenta entre los bienes que cohonestan el matrimonio. Y, en vista de ello, en el tercer bien del matrimonio, a saber, en lo de *sacramento,* no sólo se incluye la indisolubilidad, sino también todas las otras cosas pertenecientes a lo significado por el mismo» (*Suppl.* 49,2 ad 7).

465. Escolio. Jerarquía de estos bienes. Santo Tomás se pregunta cuál de estos bienes es el más importante. He aquí su respuesta:

«Entre los elementos que integran alguna cosa, se califica uno de más importante que los otros por dos razones: o porque es más *esencial* o porque es más *digno.*

Si nos fijamos en lo segundo, no cabe duda que lo de *sacramento* es, bajo todos los aspectos, el más importante de los tres bienes matrimoniales, ya que pertenece al matrimonio en cuanto es un sacramento de la gracia, al paso que los otros dos le pertenecen por lo que tiene de oficio natural. Es evidente que la perfección de la gracia es más excelente que la derivada de la naturaleza.

Pero, si equiparamos lo más principal con lo que es más esencial, entonces debemos distinguir. Porque la *fidelidad* y la *prole* pueden considerarse desde dos puntos de vista:

a) Primeramente en sí mismas, en cuyo caso pertenecen *al uso del matrimonio,* mediante el cual se engendran los hijos y se guarda el pacto conyugal; mas la indisolubilidad que implica el *sacramento* pertenece *al matrimonio en sí mismo considerado,* ya que, por el contrato conyugal, los casados se entregan mutuamente el uno al otro a perpetuidad; de donde se sigue que no pueden separarse. Por esto nunca se da un matrimonio sin indisolubilidad; en cambio, sí se encuentran algunos matrimonios sin hijos y sin fidelidad; y la razón de semejante diferencia dimana de que el *ser* de una cosa no depende del *uso* de la misma. Así, pues, bajo este aspecto, el *sacramento es más esencial* al matrimonio que la *fidelidad* y los *hijos.*

b) En segundo lugar, podemos fijarnos en la *fidelidad* y en la *prole* de la manera que se hallan en sus principios, de suerte que, en lugar de la *prole,* se considere la *intención de tenerla,* y, en vez de la *fidelidad,* el *deber de guardarla,* sin las cuales no puede subsistir el matrimonio, puesto que van incluidas en el contrato mismo, de tal manera que si, al prestar el consentimiento matrimonial, se estableciera algo en contra de aquéllos, no habría verdadero matrimonio Tomando, pues, la *fidelidad* y la *prole* en este último sentido, es evidente que la *prole es elemento esencialísimo* del matrimonio; la *fidelidad* ocupa el segundo lugar, y al *sacramento* le corresponde el tercero; así como al hombre le es más esencial el ser de naturaleza que el de gracia, no obstante la mayor dignidad de este último» *(Suppl.* 49,3).

G) Necesidad

466. La necesidad del matrimonio puede considerarse desde dos puntos de vista: *social* e *individual.* Vamos a examinar ambos casos en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª Socialmente considerado, el matrimonio es absolutamente necesario para la digna y conveniente propagación del género humano.

Es cierto, en efecto, que la propagación del género humano podría realizarse, hablando en absoluto, por la unión del hombre y de la mujer fuera del matrimonio (amor libre). Pero serían tan gravísimos los trastornos de toda índole que ello ocasionaría (v.gr., el des-

bordamiento de las pasiones, las rivalidades y venganzas, el abandono de los hijos, su falta de educación, etc.), que el simple sentido común advierte con toda evidencia la necesidad de la institución matrimonial, con vinculo indisoluble entre dos personas determinadas, si se quiere que la propagación del género humano se haga de una manera digna y decorosa, de acuerdo con la naturaleza racional del hombre y las exigencias de la sociedad humana en cuanto tal. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

Conclusión 2.ª Individualmente considerado, el matrimonio no es obligatorio para todos y cada uno de los hombres.

Lo negaron algunos herejes, enemigos de la virginidad, que extendían a todos los hombres el precepto de Dios a nuestros primeros padres Adán y Eva: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1,28). No advierten que ese precepto obligaba ciertamente a Adán y Eva, porque ellos eran la cabeza y la fuente de donde había de brotar la humanidad entera, y, en la debida proporción, a sus descendientes más inmediatos; pero, una vez propagado suficientemente el género humano, su perpetuidad y acrecentamiento a través de los siglos está perfectamente asegurada aunque algunos hombres, por motivos razonables, se abstengan de contraer matrimonio.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«La inclinación de la naturaleza a una cosa puede ser de dos maneras. La primera, respecto de lo que es necesario para la perfección del *individuo* (v.gr., comer, beber, etc.), y semejante inclinación a todos obliga, como quiera que las perfecciones naturales a todos son comunes. La segunda clase de inclinación natural es la referente a las cosas necesarias para el perfeccionamiento de la *comunidad*. Ahora bien: como sean múltiples las cosas pertenecientes a esta segunda categoría y de tal índole que unas impiden a las otras, éstas no obligan a cada uno de los individuos, ya que, de lo contrario, deberían todos y cada uno de los hombres dedicarse a la agricultura y a la arquitectura y a los demás oficios necesarios para la sociedad; mas lo cierto es que se cumple suficientemente con lo que exige dicha inclinación natural atendiendo unos a unas cosas y otros a otras de las mencionadas.

Y como es necesario para el perfeccionamiento de la humanidad que se dediquen algunos a la vida contemplativa, para la cual es un gran obstáculo el matrimonio, la inclinación de la naturaleza respecto a él no implica obligación estricta, según admiten los mismos filósofos. Y así, Teofrasto prueba que al sabio no le conviene casarse» [8].

[8] *Suppl.* 41,2. Véase la solución a las objeciones.

En otros lugares de sus obras refuta el Santo admirablemente las objeciones contra la guarda de la virginidad[9].

Puede haber, sin embargo, algún caso en que el matrimonio sea obligatorio accidentalmente *(per accidens)* a algún hombre determinado; v.gr., para evitar la incontinencia (si no puede o no quiere emplear otros remedios), para reparar el daño inferido a una persona inocente, para cumplir una promesa formal, etc.

Corolarios. 1.º Todo hombre tiene *derecho natural* a contraer matrimonio, y ninguna autoridad humana se lo puede impedir, siempre que reúna las condiciones exigidas por la Iglesia (ausencia de todo impedimento dirimente). Las leyes civiles que limiten o restrinjan este derecho natural, fuera de los casos señalados por la Iglesia, son injustas y no obligan en conciencia.

2.º Todo hombre es perfectamente libre para renunciar al matrimonio por motivos de virtud o por cualquier otra razón honesta.

H) Honestidad y licitud

467. En el transcurso de los siglos han sido muchos los herejes o rigoristas que han negado la honestidad y licitud del matrimonio. Entre ellos destacan, en la antigüedad, los encratitas, gnósticos, montanistas, novacianos, priscilianistas y maniqueos. En la Edad Media renovaron estos errores los cátaros, albigenses y valdenses.

Los montanistas reprobaban las segundas nupcias, y muchos griegos las terceras o cuartas.

Contra estos errores y herejías vamos a exponer la doctrina católica en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª El matrimonio es, de suyo, lícito, honesto y laudable.

He aquí las principales declaraciones de la Iglesia:

«Si alguno dijere o creyere que los matrimonios de los hombres que son tenidos por lícitos según la ley divina son execrables, sea anatema» (símbolo del concilio Toledano, D 36).

«Si alguno condena las uniones matrimoniales humanas y se horroriza de la procreación de los que nacen, conforme hablaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema» (concilio de Braga, D 241).

Las razones para probar la licitud y honestidad del matrimonio debidamente contraído son muchas. He aquí las principales:

a) Lo instituyó el mismo Dios como contrato natural (Gen 1,28).

[9] Véanse, p.ej., los magníficos capítulos 136 y 137 del libro tercero de la *Suma contra los gentiles.*

b) Cristo honró con su presencia las bodas de Caná (Io 2,1-2) y elevó el matrimonio a la categoría de sacramento (Mt 19,6).

c) San Pablo, intérprete infalible del derecho divino, declara que el matrimonio es lícito (1 Cor 7,36), útil para evitar la incontinencia (1 Cor 7,2 y 9), y es obligatorio entre los casados el pago del débito conyugal (1 Cor 7,3-6).

d) Muchos Santos Padres, tales como San Ireneo, San Epifanio, San Jerónimo y San Agustín, escribieron extensos tratados para justificar la honestidad del matrimonio contra los herejes gnósticos y maniqueos, que atribuían su origen al demonio.

e) La honestidad del matrimonio brota de los *bienes* que lleva consigo, y que hemos examinado más arriba. Escuchemos a Santo Tomás:

«El matrimonio, por el hecho mismo de haber sido instituido como deber y remedio, es por esencia útil y honesto; pero ambas cosas le competen en consideración a los bienes que lo cohonestan, merced a los cuales se torna legítimo y sirve de remedio para la concupiscencia» [10].

Sobre la licitud y honestidad del acto conyugal hablaremos en su lugar correspondiente.

Conclusión 2.ª Sin embargo, el estado de virginidad es superior y más excelente que el del matrimonio. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí el texto de la declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema» (D 980).

Los fundamentos escriturísticos y de razón que confirman la doctrina definida por la Iglesia no pueden ser más firmes. He aquí algunos de los más importantes:

a) Cristo recomendó expresamente la virginidad por encima del matrimonio (Mt 19,10-12) y la confirmó con su ejemplo; quiso nacer de madre virgen y amó con predilección al discípulo virgen.

b) San Pablo compara el matrimonio con la virginidad y declara expresamente la superioridad de ésta sobre aquél (1 Cor 7,1.7-8.32-40).

c) Muchos Santos Padres escribieron largos tratados en alabanza de la virginidad, anteponiéndola al matrimonio. Destacan entre

[10] Cf. *Suppl.* 49,1 ad 3. Hay que leer despacio todo este magnífico artículo.

ellos San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno.

d) Santo Tomás razona la excelencia y superioridad de la virginidad sobre el matrimonio en la siguiente forma:

«Fue error de Joviniano, como dice San Jerónimo, defender el bien del matrimonio sobre el bien de la virginidad. Esta doctrina está refutada por el ejemplo de Cristo, que eligió por madre a una virgen, guardando El mismo virginidad, y por la doctrina del Apóstol, que lo declara explícitamente (1 Cor 7). Pero incluso la razón llega a descubrir esta verdad. En efecto, el bien divino es superior al humano; el bien del alma, superior al del cuerpo; el de la vida contemplativa es superior al de la activa. Ahora bien: la virginidad se ordena al bien del alma según la vida contemplativa, a la que pertenece 'pensar las cosas de Dios'. El matrimonio, en cambio, se ordena al bien del cuerpo, por la multiplicación corporal del género humano, y tiene que dedicarse a la vida activa, pues el hombre y la mujer casados necesitan 'pensar en las cosas del mundo', como dice el Apóstol (1 Cor 7,33-34). Luego es indiscutible que la virginidad debe preferirse a la continencia conyugal»[11].

e) Su Santidad el papa Pío XII expuso ampliamente la doctrina católica sobre la virginidad, refutando las objeciones contrarias en su magnífica encíclica *Sacra virginitas,* del 25 de marzo de 1954[12].

Advertencia. Cuando se compara el matrimonio con la virginidad y se señala la superioridad de ésta sobre aquél, no se establece la comparación entre las *personas,* sino sólo entre los *estados.* Es indudable que puede haber *personas* casadas más perfectas y virtuosas que otras que permanecen vírgenes, a pesar de que el *estado* de estas últimas sea más perfecto que el de aquéllas.

CAPITULO II

El matrimonio como contrato natural

Como ya hemos dicho, el matrimonio puede considerarse desde dos puntos de vista diferentes: *a)* como simple oficio de la naturaleza, y *b)* como sacramento. Ambos se fundan en un *contrato natural,* elevado por Cristo a la categoría de sacramento cuando se realiza entre bautizados.

Vamos a examinar en este capítulo la *existencia* y *naturaleza* del contrato natural que da origen al matrimonio.

[11] II-II,152,4.
[12] Cf. AAS 46 (1954) 161-191.

A) Existencia

468. Recogemos la doctrina común en la siguiente

Conclusión. El matrimonio constituye un verdadero contrato bilateral realizado entre un hombre y una mujer hábiles para contraerlo.

Es cosa clara con sólo tener en cuenta las nociones mismas de matrimonio y de contrato bilateral. En efecto:

a) EL MATRIMONIO lo produce el consentimiento legítimamente manifestado entre personas hábiles según derecho, en virtud del cual ambas partes se dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole.

b) EL CONTRATO BILATERAL es un convenio entre dos o más personas en virtud del cual se obliga mutuamente, por justicia conmutativa, a dar, hacer u omitir alguna cosa.

Como se ve, entre las dos nociones hay un perfecto paralelismo y correspondencia. Basta hacer recaer la noción de contrato sobre el objeto propio del matrimonio, y tenemos la definición de este último.

Modernamente, sin embargo, ha sido muy impugnada la concepción *contractual* del matrimonio [1], sustituyéndola por otra noción que ha tenido gran éxito en el dominio del derecho público: la de *institución matrimonial.* No disponemos aquí de espacio suficiente para entrar a fondo en el examen de esta cuestión, ni sería éste su lugar oportuno. Baste decir para información del lector que la inmensa mayoría de los tratadistas católicos mantienen el punto de vista tradicional en torno al matrimonio como *contrato* bilateral, doctrina recogida en la enseñanza y legislación oficial de la Iglesia.

Es cierto, sin embargo, que el matrimonio constituye un contrato *sui generis,* con características muy especiales, que le distinguen en gran manera de cualquier otro contrato bilateral humano, como vamos a ver al señalar su naturaleza.

B) Naturaleza

469. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión. El matrimonio es un contrato singular y «sui generis», con características muy distintas a las de cualquier otro contrato.

[1] La concepción contractual ha sido combatida en Italia por Marescalchi, Turchetti, Marchesini, Vigliani, Cicu y otros; en Francia, por Ch. Lefèbvre, al cual siguen muchos civilistas; en Alemania, por Moy, Lingg y los canonistas Seherer y Schulte.

He aquí las principales diferencias con lo demás contratos[2]:

1.ª De suyo, por propia naturaleza, el matrimonio es algo *sagrado y religioso,* no meramente civil y profano, prescindiendo incluso de su elevación por Cristo a la dignidad de sacramento entre los cristianos. De hecho, en todas las religiones se rodea al matrimonio de ritos religiosos.

Bajo este aspecto, el matrimonio es signo de una cosa sagrada, y, por lo mismo, aun entre los infieles puede llamarse *sacramento* en sentido lato, y así lo llaman efectivamente Inocencio III, Honorio III y, con frecuencia, los teólogos.

Escuchemos a León XIII explicando admirablemente esta doctrina:

«Teniendo el matrimonio por autor al mismo Dios y habiendo sido desde el principio sombra y figura de la encarnación del Verbo divino, tiene, por esto mismo, un carácter sagrado; no adventicio, sino ingénito; no recibido de los hombres, sino impreso por la misma naturaleza. Por esto nuestros predecesores Inocencio III y Honorio III, no injusta ni temerariamente, pudieron afirmar que el *sacramento* del matrimonio existe entre fieles e infieles. Esto mismo atestiguan los monumentos de la antigüedad y los usos y costumbres de los pueblos que más se aproximaron a las leyes de la humanidad y tuvieron más conocimiento del derecho y de la equidad; por la opinión de éstos consta que, cuando trataban del matrimonio, no sabían prescindir de la religión y santidad que le es propia. Por esta causa, las bodas se celebraban entre ellos con las ceremonias propias de su religión, mediando la autoridad de sus pontífices y el ministerio de sus sacerdotes. ¡Tanta fuerza ejercía en esos ánimos, privados, por otra parte, de la revelación sobrenatural, la memoria del origen del matrimonio y la conciencia universal del género humano!»[3]

Como es sabido, la Iglesia tiene por *válido* y *legítimo* el matrimonio contraído por los infieles con arreglo a sus legítimas costumbres, con tal, naturalmente, que no haya entre los contrayentes ningún impedimento *dirimente* por derecho natural o divino.

2.ª La Iglesia tiene sobre él una potestad especialísima. Oigamos a León XIII a renglón seguido del texto que acabamos de citar:

«Siendo, pues, el matrimonio, por su propia naturaleza y por su esencia, una cosa *sagrada,* natural es que las leyes por las cuales debe regirse y temperarse sean puestas por la divina autoridad de la Iglesia, ya que solamente ella posee el magisterio de las cosas sagradas, y no por el imperio de los príncipes seculares»[4].

[2] Cf. CAPPELLO, *De matrimonio* n.24.
[3] LEÓN XIII, encíclica *Arcanum divinae sapientiae* n.11.
[4] LEÓN XIII, ibid.

Volveremos más abajo sobre este punto importantísimo.

3.ª El matrimonio es un contrato *natural* que se funda de modo singular en la misma naturaleza y tiende al bien de la naturaleza y de todo el género humano.

4.ª Sólo puede realizarse entre el hombre y la mujer, y precisamente entre *un* solo hombre determinado y *una* sola determinada mujer.

5.ª El consentimiento matrimonial no puede ser suplido por ninguna potestad humana (cf. cn.1057,1.º), a diferencia de lo que puede ocurrir en los demás contratos.

6.ª El matrimonio es un contrato que en ningún tiempo puede *claudicar* (como dicen), o sea, conservar la fuerza de un pacto *unilateral;* sino que es necesario, a diferencia de otros contratos, que sea firme por ambas partes; de lo contrario, es nulo por el derecho mismo[5].

7.ª Los derechos inherentes al contrato matrimonial no pueden ser disminuidos, bajo ningún concepto, por la pública autoridad, ni coartarse ni transferirse a otros (como ocurre, v.gr., con la prescripción).

8.ª En los demás contratos pueden los contratantes pactar muchas cosas a su arbitrio con relación al objeto mismo del contrato, efectos, obligaciones, etc. En el matrimonial, en cambio, su misma naturaleza determina todas las cosas en cuanto a la *sustancia,* sin que se deje al arbitrio de los contrayentes alterar ni modificar en nada su constitutivo íntimo.

9.ª El matrimonio, por su propia naturaleza, es un contrato *perpetuo,* que ha de durar hasta la muerte, cosa que no ocurre necesariamente en los demás contratos.

10.ª Los que contraen matrimonio se ligan de tal suerte, que ni por el mutuo consentimiento ni por otra razón alguna pueden rescindir jamás su compromiso, a diferencia de lo que ocurre en los demás contratos.

11.ª «El matrimonio *goza del favor del derecho;* por consiguiente, en caso de duda, se debe estar por la validez del matrimonio mientras no se demuestre lo contrario» (cn.1060). Este principio tiene una gran importancia y muchas aplicaciones en todo el derecho matrimonial.

Por estas y otras razones que iremos viendo, es evidente que el matrimonio constituye un contrato singularísimo y *sui generis,* que no puede confundirse con ninguna otra especie de contratos humanos.

En el capítulo cuarto de esta misma sección examinaremos la naturaleza y las condiciones del *consentimiento mutuo,* que constituye la esencia del contrato matrimonial en cuanto tal.

[5] Cf. *Suppl.* 47,4.

CAPITULO III

El matrimonio como sacramento

Sumario: Expondremos su *existencia, esencia, sujeto, ministro* y *efectos.*

A) Existencia

470. La existencia del matrimonio *como sacramento instituido por Cristo* ha sido negada por muchos herejes. Entre ellos destacan los *falsos reformadores* (Lutero, Calvino, Melanchton, etc.), condenados por el concilio de Trento, y los *modernistas,* condenados por San Pío X. Los modernos protestantes —a excepción de los ritualistas— siguen la doctrina de sus antiguos jefes.

Contra estas herejías y errores, vamos a establecer la doctrina católica en la siguiente

Conclusión. El matrimonio es un verdadero sacramento de la Nueva Ley instituido por el mismo Cristo. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Quizá no pueda sacarse de la Sagrada Escritura un argumento enteramente claro y demostrativo de la existencia del matrimonio como *sacramento.* Pero, como dice el concilio de Trento (D 969), lo *insinúa* el apóstol San Pablo en aquellas palabras de su epístola a los Efesios:

«Este sacramento (misterio) es grande, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» (Eph 5,32).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia enseñó siempre, desde los tiempos primitivos, que el matrimonio entre cristianos es un verdadero sacramento instituido por Cristo, y lo definió expresamente contra los protestantes en el siguiente canon del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley del Evangelio instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema» (D 971).

Esta misma doctrina recoge el Código canónico al decir que «Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados. Por consiguiente, no puede haber entre ellos contrato matrimonial *válido* que, por el mismo hecho, no sea sacramento» (cn.1055).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La explicación de la sacramentalidad del matrimonio la da Santo Tomás en las siguientes palabras:

«El matrimonio, en cuanto es la unión del hombre y de la mujer

en orden a la generación y educación de la prole para el culto divino, es un sacramento de la Iglesia; de ahí que los contrayentes reciban cierta bendición de los ministros de la Iglesia. Y así como en los otros sacramentos las ceremonias externas representan algo espiritual, también en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia por la del hombre y la mujer, según aquello del Apóstol: *Gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia* (Eph 5,32). Y como los sacramentos producen lo que figuran, hay que creer que por este sacramento se confiere a los contrayentes la gracia, que les hace pertenecer a la unión de Cristo con la Iglesia; la cual les es muy necesaria para que, al buscar las cosas carnales y terrenas, lo hagan sin perder su unión con Cristo y con la Iglesia» [1].

471. Escolio. Momento de la institución. No se sabe con certeza en qué momento instituyó Cristo el sacramento del matrimonio. Hay tres opiniones principales:

a) En las bodas de Caná, al honrarlas con su presencia y con el milagro de la conversión del agua en vino (Io 2,1-11).

b) Cuando abrogó la ley de repudio y restableció la primitiva indisolubilidad del matrimonio al decir: *Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre* (Mt 19,6).

c) Después de la resurrección, durante los cuarenta días que permaneció con sus discípulos hablándoles del reino de Dios (Act 1,3).

Esta última parece la sentencia más probable.

B) Esencia

472. La esencia del sacramento del matrimonio, activamente considerado, está en el *contrato válido*, ya que ese mismo contrato fue elevado por Cristo a la categoría de sacramento. Pero, como en todos los demás sacramentos, cabe distinguir en el del matrimonio su ***materia*** y su *forma*. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión. La materia próxima del sacramento del matrimonio consiste en la mutua entrega de los cuerpos, manifestada por las palabras o signos equivalentes, y la forma, en la mutua aceptación de los mismos, expresada del mismo modo.

Esta es la sentencia más probable y hoy comunísima entre los teólogos. Es la que defiende Santo Tomás [2] y expuso Benedicto XIV en las siguientes palabras:

«El legítimo contrato es, a la vez, la materia y la forma del sacramento del matrimonio; a saber: la mutua y legítima *entrega de los*

[1] *Contra gent.* 4,78; cf. *Suppl.* 42,1.
[2] Cf. *Suppl.* 42,1 ad 1 et ad 2.

cuerpos con las palabras y signos que expresan el sentido interior del ánimo, constituye la *materia,* y la mutua y legítima *aceptación* de los cuerpos constituye la *forma»* [3].

Corolarios. 1.º Los cuerpos de los contrayentes, en cuanto sirven para la generación de los hijos, constituyen la *materia remota* del sacramento. La *próxima* consiste en la mutua entrega de los mismos cuerpos, manifestada por la palabra o por signos equivalentes (v.gr., asintiendo con la cabeza, si el contrayente es mudo).

2.º Las palabras que pronuncia el sacerdote al bendecir a los esposos no son la *forma* del sacramento (ya que el sacerdote no es el ministro del matrimonio, como veremos más abajo), sino la *aceptación* de la entrega de los cuerpos por los propios contrayentes, que son los ministros del sacramento.

3.º . Luego, como dicen muy bien los Salmanticenses, en este sacramento hay una doble materia y forma *parcial* que se completan mutuamente. Uno de los contrayentes pone la mitad de la materia y la mitad de la forma, y el otro pone las dos mitades que faltan; y entre los dos realizan la plena significación sacramental con la integridad de la materia y de la forma [4].

4.º *El sacramento* del matrimonio consiste en el *contrato mismo* (matrimonio *in fieri,* o sea, activamente considerado), que fue elevado por Cristo a la categoría de sacramento entre bautizados. No es ninguna otra realidad sobreañadida al contrato, sino *la misma elevada de categoría.* Por eso entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea, a la vez, sacramento.

5.º En el matrimonio como sacramento se encuentran los tres aspectos que se pueden distinguir en ellos, a saber:

a) *El sacramento solo,* que es el mismo *contrato.*
b) *La cosa sola,* que es la *gracia* sacramental que confiere.
c) *La cosa y el sacramento,* que es el *vínculo* permanente que de él resulta.

6.º «El matrimonio goza del favor del derecho, por lo cual, en caso de duda, hay que considerarlo válido, a no ser que se demuestre lo contrario» (cn.1060).

7.º «El matrimonio válido entre bautizados se llama solamente *rato* si no ha sido consumado; *rato* y *consumado,* si los cónyuges realizaron entre sí de modo humano el acto conyugal apto para la generación de la prole, al que el matrimonio se ordena por su propia naturaleza, y con el cual los cónyuges se hacen una sola carne» (cn.1061,1.º).

«Celebrado el matrimonio, si los conyuges han cohabitado, se presume consumado, a no ser que se pruebe lo contrario» (cn.1061,2.º).

«El matrimonio inválido se llama *putativo* si al menos por una de

[3] BENEDICTO XIV, en la constitución *Paucis,* del 19 de marzo de 1758.
[4] Cf. SALMANTICENSES, *De matrimonio* c.3 p.2 n.63.

las partes contraído de buena fe, hasta que una y otra parte conozcan con certeza la nulidad» (cn.1061,3.º).

C) Sujeto

473. El sujeto del matrimonio como *contrato natural* es cualquier hombre o mujer que carezca de impedimento *dirimente* (cf. cn.1058). Pero para la recepción del *sacramento* del matrimonio es condición indispensable haber recibido el bautismo. Y hay que distinguir entre sujeto para la *validez* y para la *licitud*. De donde dos conclusiones:

Conclusión 1.ª Para la recepción válida del sacramento del matrimonio se requiere estar bautizado y carecer de cualquier impedimento dirimente. (Doctrina católica.)

Es evidente que se requiere el bautismo previo, ya que sin él no puede recibirse *válidamente* ningún otro sacramento. Y es necesario carecer de impedimentos *dirimentes*, porque esta clase de impedimentos, por definición, hacen *inválido* el matrimonio. Cuáles sean esos impedimentos, lo veremos en su lugar correspondiente.

Corolarios. 1.º Luego *todos los bautizados*, aunque sean herejes, cismáticos, apóstatas, etc., pueden recibir *válidamente* el sacramento del matrimonio. Y ello aunque no sepan o no crean que el matrimonio es sacramento; basta que quieran contraer verdadero matrimonio, sin poner alguna condición expresa que vaya contra la esencia del mismo. Si la pusieran (v.gr., contraerlo para dos o tres años o con derecho al divorcio, etc.), el matrimonio sería completamente nulo e inválido y, por consiguiente, no habría sacramento. Nótese, por otra parte, que una cosa es la *validez*, y otra muy distinta la *licitud* en la recepción de un sacramento[5].

2.º. Luego el matrimonio de los paganos, legítimamente contraído como contrato natural, adquiere la categoría de sacramento en el momento mismo en que ambos se bauticen. Porque el consentimiento matrimonial persevera moralmente, ya que, de suyo, es irrevocable; luego en el momento mismo en que es informado por la gracia bautismal adquiere *ipso facto* la perfecta significación de la gracia; esto es, adquiere la categoría de sacramento y produce su efecto como tal; y, al producirse una nueva consumación del mismo, adquiere la absoluta indisolubilidad del matrimonio cristiano[6].

3.º Luego el matrimonio entre una persona no bautizada y otra bautizada contraído *válida* y *lícitamente* con dispensa eclesiástica del impedimento de disparidad de cultos, no tiene razón de sacramento ni siquiera por parte de la persona bautizada. La razón es porque el

[5] Cf. PRÜMMER, o.c., III n.657.
[6] Cf. CAPPELLO, o.c., n.35; PRÜMMER, o.c., III n.650.

matrimonio constituye un contrato *único e indivisible,* no dos contratos parciales. Luego si en una de las partes no puede ser *sacramento* (como ciertísimamente no lo es en la parte no bautizada), tampoco puede serlo en la otra parte. Se trata simplemente de un *contrato natural válido* e incluso *lícito* para la parte bautizada si obtuvo previamente de la Iglesia la dispensa del impedimento de disparidad de cultos.

Conclusión 2.ª Para la recepción lícita y fructuosa del sacramento del matrimonio se requiere además que los contrayentes estén en gracia de Dios, y observen las demás leyes y ceremonias determinadas por la Iglesia.

1.º Que se requiera el *estado de gracia* en los contrayentes, es cosa clara, si se tiene en cuenta que el matrimonio es un sacramento de *vivos,* cuya recepción lícita requiere, como condición mínima, el estado de gracia en quien lo reciba. Los bautizados que contraen matrimonio a sabiendas de estar en pecado mortal, hacen un sacrilegio[7] y no reciben la *gracia sacramental,* aunque quedan válidamente casados si tuvieron verdadera intención de contraer matrimonio.

2.º Es necesario además que se observen todas las demás leyes y ceremonias de la Iglesia, muchas de las cuales obligan, de suyo, *gravemente,* y no podrían omitirse sin cometer un verdadero pecado mortal.

Advertencias. 1.ª PARA LA DIGNA Y PROVECHOSA RECEPCIÓN del sacramento del matrimonio, la Iglesia quiere que los contrayentes hayan recibido previamente los sacramentos de la confirmación, penitencia y eucaristía. He aquí los cánones correspondientes:

«Los católicos que todavía no han recibido el sacramento de la *confirmación,* deben recibirlo antes de ser admitidos al matrimonio, si es que pueden hacerlo sin incomodidad grave» (cn.1065,1.º).

«Para que reciban fructuosamente el sacramento del matrimonio se recomienda encarecidamente a los esposos que reciban el sacramento de la penitencia y la santísima eucaristía» (cn.1065,2.º).

2.ª SI UN PECADOR PÚBLICO o uno que está notoriamente incurso en censura *se niega a confesarse* antes o a reconciliarse con la Iglesia, no debe el párroco asistir a su matrimonio, a no ser que haya alguna causa grave y urgente, acerca de la cual debe consultar al ordinario, si es posible.

En los otros casos, o sea, cuando se trate de pecadores *ocultos* que no quieran confesarse, exhórteles el párroco con dulzura a que lo hagan debidamente; pero, si no puede conseguirlo, será casi siem-

[7] No faltan autores que afirman ser *dos* los sacrilegios que cometen: uno por *recibir* y otro por *administrar* el sacramento en pecado mortal. Pero otros teólogos no admiten el segundo sacrilegio, ya que, según sentencia probable, para que el ministro peque gravemente al administrar un sacramento en pecado mortal es preciso que se trate de un ministro *consagrado,* que actúe *ex officio,* y no es ésa la condición de los que contraen el matrimonio.

pre mejor que asista al matrimonio de estos hombres perversos, para evitar el mal mayor del concubinato a que se entregarán si rehúsa admitirlos al matrimonio.

D) Ministro

474. Como es sabido, se entiende por ministro de un sacramento el que lo realiza o administra.

Algunos teólogos (v.gr., Melchor Cano, Silvio, Contenson, etc.) dijeron que el ministro del sacramento era *el sacerdote* al bendecir la boda y pronunciar las palabras «Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Pero la sentencia verdadera y común, hoy completamente *cierta* por reciente declaración del Santo Oficio, es la que recoge la siguiente

Conclusión. Los ministros del sacramento del matrimonio son los mismos contrayentes.

He aquí las razones que lo prueban:

1.ª El Santo Oficio, hablando de lo que debe hacer el párroco cuando el que pretende contraer matrimonio está afiliado al partido comunista, dice textualmente: «Dada la naturaleza especial del sacramento del matrimonio, *del cual son ministros los mismos contrayentes,* siendo el sacerdote el *testigo de oficio,* puede éste asistir a los matrimonios de los comunistas...» (en la forma y con las condiciones que se señalan)[8].

2.ª Como ya dijimos, el matrimonio *in fieri,* o sea, el acto que lo produce o constituye, es el *contrato o mutuo consentimiento* entre personas hábiles según derecho. Pero este consentimiento lo emiten única y exclusivamente los contrayentes por un acto de su voluntad, «que por ninguna potestad humana puede suplirse» (cn.1057,1.º). Luego sólo ellos, y no el sacerdote, son los ministros de este sacramento.

3.ª El Código canónico dice expresamente que «en peligro de muerte es *válido* y *lícito* el matrimonio celebrado *ante testigos solamente* (o sea, sin que asista ningún sacerdote); y también lo es fuera del peligro de muerte, si prudentemente se prevé que aquel estado de cosas (o sea, la falta de sacerdote) habrá de durar por un mes» (cn.1116). Pero esto sería imposible si el sacerdote fuera el ministro del matrimonio; luego no lo es, sino los mismos contrayentes.

475. Escolio. Papel del párroco o del sacerdote en el matrimonio. El párroco o el sacerdote delegado, aunque no sea el

[8] Cf. decreto del Santo Oficio del 11 de agosto de 1949 (AAS 41,427).

ministro del sacramento, desempeña un oficio tan importante y especial en la celebración del matrimonio cristiano, que, salvo contadas excepciones, su presencia afecta a la *validez* del mismo sacramento. Es el *testigo cualificado* de la Iglesia, deputado por ella *ex officio* para asistir al matrimonio y bendecirlo solemnemente en su nombre.

Esta bendición del sacerdote, como dice Santo Tomás, no constituye, sin embargo, un sacramento, sino un simple *sacramental*[9].

Volveremos ampliamente, en sus lugares correspondientes, sobre el papel del sacerdote en la celebración del sacramento del matrimonio.

E) Efectos

476. Hay que distinguir entre los que produce el matrimonio en cuanto *contrato* y en cuanto *sacramento*. Vamos a precisarlos en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª En cuanto contrato natural, el matrimonio legítimamente celebrado establece entre los contrayentes un vínculo, de suyo, exclusivo e indisoluble, y les da pleno derecho a los actos necesarios para la generación de los hijos. (Doctrina cierta y común.)

Consta por el consentimiento universal de la humanidad y por la expresa declaración de la Iglesia. He aquí las palabras mismas del Código oficial de la misma:

«Del matrimonio *válido* se origina entre los cónyuges un *vínculo* que es por su naturaleza *perpetuo* y *exclusivo;* en el matrimonio cristiano, además, son robustecidos y como consagrados por un peculiar sacramento para los oficios y la dignidad de su estado» (cn.1134).

«La *unidad* y la *indisolubilidad* son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales en el matrimonio cristiano obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento» (cn.1056).

«Uno y otro cónyuge, desde el momento de la celebración del matrimonio, tienen los mismos derechos y obligaciones en lo que se refiere a los actos propios de la vida conyugal» (cn.1135).

En sus lugares correspondientes volveremos sobre estas propiedades del matrimonio y sobre estos derechos y obligaciones.

Conclusión 2.ª Como sacramento, el matrimonio confiere la gracia sacramental a los que lo reciben sin ponerle óbice, y el derecho a las gracias actuales para cumplir convenientemente los fines del matrimonio.

Es una simple aplicación al matrimonio de la teoría general sacramentaria que expusimos ampliamente en su propio lugar (cf. n.11ss).

[9] Cf. *Suppl.* 42,1 ad 1.

Escuchemos a Su Santidad Pío XI exponiendo estos efectos del matrimonio cristiano en su ya citada encíclica *Casti connubii:*

«Desde el momento, pues, que con ánimo sincero prestan los fieles tal consentimiento, abren para sí mismos el tesoro de la gracia sacramental, de donde han de sacar fuerzas sobrenaturales para cumplir sus deberes y obligaciones fiel, santa y perseverantemente hasta la muerte.

Porque este sacramento, a los que no ponen lo que se suele llamar óbice, no sólo *aumenta el principio permanente de la vida sobrenatural, que es la gracia santificante,* sino que añade también dones peculiares, disposiciones y gérmenes de gracia, aumentando y perfeccionando las fuerzas a fin de que los cónyuges puedan no solamente entender, sino íntimamente saborear, retener con firmeza, querer con eficacia y llevar a la práctica cuanto atañe al estado conyugal, a sus fines y deberes; y, en fin, *concédeles derecho al actual auxilio de la gracia cuantas veces lo necesiten para cumplir las obligaciones de su estado»* [10].

Santo Tomás explica hermosamente la conveniencia de que el sacramento del matrimonio confiera la gracia en las siguientes palabras:

«Dondequiera que por donación divina se confiere alguna facultad, se dan también los oportunos auxilios para su debido uso, como lo manifiesta el hecho de que a todas las potencias del alma corresponden algunos miembros corporales, de los cuales puedan aquéllas servirse para ejercer sus operaciones. Y como en el matrimonio se le confiere al hombre, por divina disposición, el uso de la mujer para tener hijos, se le da también la gracia, sin la cual no podría realizarlo en forma conveniente; y así esa gracia es la última cosa contenida en este sacramento» [11].

CAPITULO IV

El consentimiento matrimonial

Por su importancia extraordinaria, vamos a estudiar en capítulo aparte la *causa eficiente* del matrimonio, que no es otra cosa que el *consentimiento* de los cónyuges legítimamente manifestado.

[10] Pio XI, *Casti connubii* n.28 (cf. D 2237).
[11] *Suppl.* 42,3.

Dividiremos la materia en tres artículos:

1.º Naturaleza y necesidad del consentimiento.
2.º Cualidades que ha de reunir.
3.º Vicios o defectos que lo impiden.

ARTICULO I

Naturaleza y necesidad del consentimiento

477. 1. Naturaleza. *El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual ambas partes se dan y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole.*

He aquí, por partes, el sentido y alcance de los términos de la definición:

EL ACTO DE LA VOLUNTAD, de suerte que no bastaría la simple manifestación externa, si la voluntad no consintiera interiormente. Sin este consentimiento interior, sincero y auténtico, el matrimonio sería, por derecho natural, absolutamente nulo e inválido [1].

POR EL CUAL AMBAS PARTES, ya que, tratándose de un contrato *bilateral,* sería nulo e inválido si una sola de las partes, pero no ambas, cumpliera las condiciones para realizarlo.

SE DAN Y ACEPTAN. Son los dos aspectos parciales y complementarios del contrato conyugal. No bastaría que una de las dos partes diera a la otra el derecho sobre el propio cuerpo, si esta otra no lo acepta, y viceversa.

EL DERECHO, en el sentido estricto y riguroso de la palabra; de suerte que se cometería una *injusticia* si se negara, sin causa razonable que lo justifique, el ejercicio de este derecho al cónyuge que lo pida legítimamente. No debe confundirse, sin embargo, el *derecho radical* —que es *esencial* al matrimonio— con el *uso efectivo* del mismo, al que pueden renunciar los cónyuges de común acuerdo.

PERPETUO, como consecuencia de la *intrínseca indisolubilidad* del vínculo matrimonial una vez contraído legítimamente.

Y EXCLUSIVO, en virtud de la *unidad* del matrimonio, que es una de sus propiedades *esenciales,* como veremos.

SOBRE EL CUERPO. Estas palabras expresan el *objeto esencial* del contrato matrimonial, según aquellas palabras de San Pablo: «La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente,

[1] Cf. *Suppl.* 45,4.

el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer» (1 Cor 7,4). Esta es la razón por la que, si uno de los cónyuges abusa a solas de su propio cuerpo o lo entrega a otra persona distinta de su legítimo cónyuge, no sólo peca contra la *castidad,* sino también contra la *justicia,* puesto que hace uso de lo que no le pertenece a él, sino a su legítimo cónyuge. Y esto aun en el caso monstruoso de que lo hiciera *autorizado* por su legítimo cónyuge, ya que el derecho *exclusivo* sobre el propio cónyuge es *irrenunciable* por la misma naturaleza del contrato matrimonial.

La comunidad de vida, de mesa y habitación pertenecen a la *integridad* del matrimonio, pero no a su esencia; de suerte que el matrimonio sería *válido* aunque se excluyera por previo pacto esta comunidad de vida, con tal de mantener intacto el derecho mutuo y exclusivo sobre el cuerpo del cónyuge[2].

EN ORDEN A LOS ACTOS QUE DE SUYO SON APTOS PARA ENGENDRAR PROLE, que constituye, como ya vimos, el *propio fin* del matrimonio. Estas palabras expresan además, con admirable precisión y exactitud, las cosas que son *lícitas* o *ilícitas* entre los cónyuges, que pueden reducirse a este solo principio fundamental: *Son lícitos todos aquellos actos que, de suyo, son aptos para engendrar prole,* y *son ilícitos e inmorales todos los que, de suyo, no son aptos para este fin* (actos solitarios, onamismo, actos contra natura, etc.). Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

478. 2. **Necesidad.** Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión. El consentimiento de las partes, legítimamente manifestado, es la causa eficiente del matrimonio; y es de tal manera necesario, que sin él no puede haber matrimonio, y, por lo mismo, ninguna potestad humana lo puede suplir.

Consta por la naturaleza misma del contrato matrimonial, en la forma que acabamos de explicar, y por la expresa declaración de la Iglesia: «El matrimonio lo *produce* el consentimiento entre personas hábiles según derecho, legítimamente manifestado; consentimiento que *por ninguna potestad humana puede suplirse»* (cn.1057,1.°).

Sobre si Dios podría suplir el consentimiento matrimonial, discuten los teólogos. Nos parece que debe concluirse lo siguiente:

a) Dios puede, con la eficacia soberana de su divina moción, mudar la voluntad de los contrayentes —sin comprometer, no obstante, su plena libertad—, de suerte que *quieran* prestar voluntariamente el consentimiento aunque antes se negaran a ello.

b) Pero, sin esta inmutación intrínseca de la voluntad de los contrayentes, Dios no puede suplir el libre consentimiento de éstos. Ya que ni el mismo Dios puede alterar la *esencia misma* de una cosa haciendo que esa cosa sea y no sea, *a la vez,* ella misma.

[2] Cf. CAPPELLO, o.c., n.574.

Corolarios. 1.° Luego para constituir el matrimonio basta el *consentimiento* debidamente manifestado, ya que sólo él constituye la *causa eficiente* del contrato[3]. No se requiere la unión carnal de los contrayentes, que supone el matrimonio ya *constituido* (de lo contrario sería ilícita e inmoral).

2.° Luego el matrimonio no es un contrato *real,* en el sentido de que se realice por la unión carnal de los contrayentes, sino un contrato *consensual,* en cuanto que se constituye esencialmente por el consentimiento mutuo y sólo por él.

ARTICULO II

Cualidades del consentimiento

479. El consentimiento matrimonial, para ser válido y legítimo, ha de reunir ciertas condiciones y poseer ciertas cualidades. Las fundamentales son cuatro: *a)* verdadero o interno; *b)* deliberado y libre; *c)* mutuo, y *d)* manifestado externamente.

Vamos a examinarlas una por una.

a) Verdadero e interno

Quiere decir que ha de existir realmente en la voluntad interna de los contrayentes, y precisamente en orden a lo que constituye la esencia misma del contrato, o sea, a dar y aceptar el derecho sobre los propios cuerpos en orden a los actos de suyo aptos para la generación de los hijos. Por lo cual, si el consentimiento recayera *exclusivamente* sobre cualquier otro objeto (v.gr., para la mutua ayuda, para hacerse dueño de las riquezas del cónyuge, etc.), no habría verdadero matrimonio. Nótese, sin embargo, que estos fines secundarios o extraños al matrimonio no lo invalidan sino cuando son *únicos* y *exclusivos,* o sea, cuando se contrae el matrimonio *únicamente* por ellos, *excluyendo* su objeto primario y esencial (cf. cn.1101,2.°).

Este consentimiento interno se presume siempre por el derecho cuando se ha producido su manifestación externa (cn.1101,1.°). Por lo que no bastaría en el fuero externo manifestar, aunque sea con juramento, que no se tuvo *intención* de contraer el matrimonio (con vistas, v.gr., a obtener la declaración de nulidad por la autoridad eclesiástica), sino que es menester *probar* esa falta de intención, lo cual es muy difícil en la práctica.

Ya se comprende que la persona que simula contraer matrimonio sin tener intención de contraerlo comete un pecado gravísimo contra la verdad y la justicia, a no ser que haya obrado así por causa

[3] Cf. *Suppl.* 45,1.

muy grave (v.gr., en legítima defensa contra la violencia o el miedo grave e *injusto* con que se le obliga a contraerlo).

El que simuló contraer matrimonio sin intención interna de contraerlo tiene obligación de prestar cuanto antes su consentimiento interno para convalidar el matrimonio (cf. cn.1159). Mientras no lo haga no puede, en modo alguno, usar del matrimonio, ya que equivaldría a una burda e injusta fornicación.

b) Deliberado y libre

O sea, puesto con plena advertencia del entendimiento y libre consentimiento de la voluntad. La razón es porque el matrimonio lleva consigo graves obligaciones, y no se considera que alguien las ha contraído si no ha querido libre y voluntariamente contraerlas.

A esta libertad y deliberación se oponen la *violencia*, el *miedo* y el *error*, como veremos en el artículo siguiente.

c) Mutuo

La razón es porque el matrimonio es un contrato *bilateral* que requiere esencialmente el consentimiento de ambas partes; por lo cual, si una de ellas consiente verdaderamente, pero la otra no (v.gr., simulando el consentimiento), el matrimonio es completamente *nulo*, ya que en realidad no existe el contrato, que constituye la esencia misma del matrimonio. Este consentimiento mutuo ha de ser *simultáneo* (al menos moralmente), de suerte que el consentimiento de una de las partes persevere todavía cuando la otra presta el suyo. En los casos ordinarios no hay problema, puesto que se pide el consentimiento a las dos partes *presentes;* pero podría haberlo cuando se contrae matrimonio por procurador entre personas *ausentes*, de suerte que si, al prestar su consentimiento una de las partes, la otra lo hubiera revocado, el matrimonio sería nulo o inválido.

d) Manifestado externamente

Para contraer válidamente matrimonio no basta el simple consentimiento interno, sino que debe manifestarse externamente mediante un *signo sensible* (la palabra, el gesto afirmativo, etc.); y esto tanto por razón del *sacramento*, que consiste esencialmente en un signo sensible (cf. n.9-10), como por razón del *contrato natural*, que no puede realizarse entre los hombres sin que se le exprese externamente con algún signo humano y sensible.

Entre los signos sensibles para expresar nuestros sentimientos íntimos, el más natural y perfecto es la palabra. Por eso, el Código canónico (cn.1104,2.º) manda que los esposos expresen *verbalmente* su

consentimiento matrimonial, a no ser que les sea imposible hablar (v.gr., por ser mudos), en cuyo caso podrían emplear algún signo equivalente (v.gr., asintiendo con la cabeza).

El consentimiento matrimonial se manifiesta *legítimamente* cuando se observan todas las cosas que la ley eclesiástica requiere para la validez y la licitud, de las cuales trataremos más abajo al hablar de la celebración del matrimonio.

ARTICULO III

Vicios o defectos que lo impiden

El consentimiento matrimonial puede ser invalidado por ciertos vicios o defectos, que afectan unos al *conocimiento*, otros a la *voluntad* y otros a la *manifestación mutua* y *externa*, que constituyen, como acabamos de ver, sus cualidades fundamentales.

Vamos a exponer estos vicios o defectos siguiendo el orden en que los enumera el Código canónico.

A) La ignorancia

480. Se refiere exclusivamente al desconocimiento del *fin primario* del matrimonio. He aquí las palabras mismas del Código canónico:

Para que pueda haber consentimiento matrimonial es necesario que los contrayentes no ignoren, por lo menos, que el matrimonio es una sociedad permanente entre varón y mujer para engendrar hijos con cierta cooperación sexual. Esta ignorancia no se presume después de la pubertad (cn.1096).

Se comprende perfectamente que resulte inválido un contrato cuando se ignora en absoluto el *objeto mismo* del contrato. Sin embargo, en el presente caso no se requiere un conocimiento *perfecto* de la naturaleza del acto conyugal; basta que se sepa, aunque de una manera confusa, que para engendrar los hijos es preciso el concurso y la cooperación sexual del hombre y de la mujer.

En el hombre apenas se concibe ignorancia de la naturaleza del acto conyugal después de la pubertad, pues la naturaleza misma suele encargarse de enseñar estas cosas. Menos rara es esta ignorancia en la mujer, sobre todo si ha recibido una educación extremadamente pudorosa. Si se diera el caso, no imposible en la práctica, de que una joven fuera tan ingenua que contrajera matrimonio creyendo que los hijos los trae la cigüeña o vienen de París, su matrimonio

sería *inválido* por falta de verdadero consentimiento en el *objeto mismo* del contrato. Pero, si tuvo algún conocimiento, aunque confuso, de la naturaleza del acto conyugal —al menos en la forma indeterminada que exige el canon que estamos comentando—, su matrimonio fue *válido*, aun cuando esté en tal situación de ánimo que, si hubiera conocido con todo detalle el modo de realizarse el acto conyugal, no se hubiera casado y ahora esté arrepentida de haberlo hecho; porque, en fin de cuentas, al tiempo de contraerlo *quiso* casarse realmente, y ese acto de la voluntad dio origen al vínculo matrimonial, que es, de suyo, perpetuo e irrevocable[4].

B) El error

481. El error puede versar acerca de la *persona misma* con la que se va a contraer matrimonio o acerca de las *cualidades* de esa persona. Y puede ser un error *sustancial* o meramente *accidental*. Y puede ser *causa del contrato*, de suerte que sin ese error no se contraería (error *antecedente)*, o simplemente *concomitante*, o sea, que igual se contraería el matrimonio aunque no existiese tal error.

Esto supuesto, he aquí los principios fundamentales en torno a este vicio o defecto del consentimiento matrimonial:

1.° El error acerca de la persona misma hace inválido el matrimonio (cn.1097,1.°).

Es evidente por derecho natural. Si, pretendiendo casarse Juan con María, realiza el contrato con Carmen *creyendo que es María*, el matrimonio es inválido por falta de mutuo consentimiento, ya que el consentimiento prestado por Juan recayó sobre Carmen sólo *materialmente*, pero no formalmente, toda vez que él intentó formalmente casarse con María, que estaba ausente, y no prestó, por lo mismo, su propio consentimiento. Se trata, pues, de un error sustancial que afecta a la esencia misma del matrimonio.

Este error apenas puede darse, a no ser entre ciegos o en el matrimonio contraído por procurador.

2.° El error acerca de las cualidades de la persona, aunque sea antecedente y causa del contrato, no invalida el matrimonio, a no ser que el error sobre sus cualidades redunde en la persona misma o se trate de una cualidad directa y principalmente intentada (cn. 1097,2.°).

[4] Cf. GASPARRI, *De matrimonio* n.780 y 805; CHELODI, *Ius matrimoniale* n.110; CAPPELLO, o.c., n.582.

Vamos a explicar cada una de estas tres afirmaciones:

a) El error acerca de las *cualidades* de una persona (v.gr., sobre su condición social, edad, salud, virginidad, carácter, riquezas, hermosura, etc.), aunque sea antecedente y *causa* del contrato, no invalida el matrimonio, porque se trata de un error *accidental a la persona*[5]. No pocas veces este error es la *causa* de que se celebre el matrimonio; pues si uno de los contrayentes supiera, v.gr., que el otro está enfermo, o que no es virgen, o que no tiene las riquezas que se le atribuyen, etc., no se casaría con él. Esto no obstante, el matrimonio es *válido,* porque no afecta a la *sustancia* del contrato (el derecho sobre los cuerpos), sino que es algo meramente *accidental* y sobreañadido. Se exceptúa el caso de que el consentimiento se hubiera *condicionado* —lo cual no debe hacerse jamás, como veremos más abajo—, como condición *sine qua non,* a la existencia de tal o cual cualidad; porque en este caso, si de hecho falta esa cualidad, falta de hecho el consentimiento y no hay contrato[6].

La Iglesia, en la práctica, no admite reclamación alguna cuando se trata del error acerca de las simples *cualidades* de la persona, pues de lo contrario se originarían innumerables trastornos, con grave daño del bien común.

b) Cuando el error sobre sus cualidades personales *redunda en la persona misma,* el matrimonio es, de suyo, inválido por falta de verdadero consentimiento. Tal ocurriría, v.gr., si alguien concertase el matrimonio con la hija *primogénita* de una familia precisamente por su condición de primogénita, y, al llegar al acto del casamiento, se presentase ante el altar la hija segunda simulando ser la primogénita. En este caso, el error recae sobre la *persona misma,* y el matrimonio es nulo (cf. cn.1098).

Otra cosa sería si una joven manifestara fraudulentamente a su novio que es la primogénita de su familia, y el joven, creyéndola tal, se casase *con ella misma.* Este error no invalidaría el matrimonio, porque no redunda en la persona (que sigue siendo la misma), sino sólo en su *cualidad* de primogénita; lo cual no basta para invalidar el matrimonio, como hemos visto ya[7].

3.° El simple error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio no vicia el consentimiento matrimonial con tal que no determine la voluntad (cn.1099).

La razón es porque la unidad, indisolubilidad y sacramentalidad del matrimonio son *propiedades* —las dos primeras *esenciales*— del matrimonio (cf. cn.1056), pero no constituyen su misma *esencia.* Síguese de aquí que así como la esencia arrastra tras de sí las propie-

[5] Cf. *Suppl.* 51,2.
[6] Cf. CAPPELLO, o.c., n.585.
[7] Para más detalles sobre este asunto, cf. *Suppl.* 52,1-4.

dades, así también el consentimiento prestado sobre la *esencia* del matrimonio (a saber, el derecho sobre los cuerpos en orden a la generación de los hijos) se extiende también a las propiedades del mismo, *a no ser que se excluyan positivamente de ese consentimiento*, aunque se padezca error acerca de ellas; es compatible, pues, dicho error con el consentimiento necesario para el contrato matrimonial.

Nótese, sin embargo, que el canon que estamos comentando se refiere, al *simple error de la inteligencia* acerca de las propiedades del matrimonio. Porque si a ese error puramente intelectual se uniera un acto *de la voluntad*, excluyendo positivamente del matrimonio la unidad o indisolubilidad del mismo, faltaría el verdadero consentimiento matrimonial, y el matrimonio sería *nulo* (cn.1101,2.°), ya que no se puede querer eficazmente una cosa excluyendo positivamente lo que va indisolublemente unido a ella.

Corolario. Luego es *inválido* el matrimonio que se contrae únicamente para una temporada, o con derecho a disolverlo a beneplácito de los contrayentes, o sin concederse el derecho *exclusivo* sobre los cuerpos, etc. Pero sería válido si se contrajera *ignorando* simplemente que es indisoluble o unitario, y ello aunque este error sea la *causa de contraerlo.*

4.° La certeza o la opinión de que va a ser nulo el matrimonio que se pretende contraer, no excluye necesariamente el consentimiento matrimonial (cn.1100).

Quiere decir que si alguien, conociendo o sospechando que el matrimonio que va a contraer es nulo por algún impedimento que tiene o cree tener, quisiera, no obstante, contraerlo por creer que puede hacerlo válidamente al menos por derecho natural, el matrimonio resultaría *válido*, si en realidad no existiera tal impedimento (aunque el contrayente creyera que sí); y si el impedimento existiera realmente, el matrimonio sería, de suyo, *inválido*, pero podría la Iglesia subsanarlo *en la raíz*, con tal que el impedimento sea *de derecho eclesiástico* (pero no si es de derecho *natural)* y que al producirse la subsanación persevere el consentimiento prestado al contraerlo (cf. cn.1162).

En su lugar explicaremos cómo se puede subsanar en la raíz un matrimonio contraído inválidamente.

C) La ficción

482. Ya hemos aludido a ella al exponer la primera de las cualidades que ha de reunir el consentimiento matrimonial, que ha de ser *verdadero* o *interno*. He aquí la doctrina oficial de la Iglesia:

Si una de las partes o las dos, por un acto positivo de su voluntad, excluyen el matrimonio mismo, o todo derecho al acto conyugal, o alguna propiedad esencial del matrimonio, contraen inválidamente (cn.1101,2.º).

Nótese que no basta el simple *error* intelectual —como ya hemos dicho—, sino que se requiere un *acto positivo de la voluntad* excluyendo alguna de estas tres cosas:

a) El matrimonio mismo. Es cosa clara y evidente.

b) *Todo* derecho al acto conyugal. De donde se deduce que no sería inválido el matrimonio si lo contrajeran con la intención de usar de él *únicamente* en los días agenésicos (método Ogino), con tal de no excluir el *derecho* en los demás días, sino solamente el *uso* de ese derecho [8].

c) Alguna propiedad *esencial* del matrimonio. No hay más que dos: la *unidad* y la *indisolubilidad* (cn.1056). La sacramentalidad no es propiedad *esencial* del matrimonio, aunque la tiene todo matrimonio entre cristianos por voluntad de Jesucristo, que elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato natural celebrado entre bautizados.

En la práctica hay que advertir lo siguiente:

1.º EN EL FUERO EXTERNO, el consentimiento interior se presume *siempre,* si se realizó debidamente su manifestación externa (cf. cn.1101,1.º). Por lo mismo, para obtener en dicho fuero sentencia de nulidad no basta manifestar que no se tuvo intención de contraerlo (aunque se ratifique con juramento), sino que es menester probarlo jurídicamente.

2.º EN EL FUERO INTERNO, el que contrajo matrimonio con ficción está obligado a abstenerse en absoluto del uso del matrimonio mientras no lo convalide con un acto interior de consentimiento verdadero; cosa que, por lo regular, estará obligado a hacer en conciencia para reparar la injuria inferida a la otra parte, y que difícilmente podría repararse de otro modo.

D) La violencia y el miedo grave

483. Estos vicios se oponen a la perfecta voluntariedad del consentimiento, que es una de sus cualidades indispensables.

Es inválido el matrimonio celebrado por fuerza o por miedo grave inferido injustamente por una causa externa, para librarse del cual se ponga el contrayente en la precisión de ele-

[8] Cf. Pío XII, *Discurso al Congreso de las obstetrices italianas*, del 29 de octubre de 1951 (D 2336).

gir el matrimonio. Ninguna otra clase de miedo, aunque sea causa del contrato, lleva consigo la nulidad del matrimonio (cf. cn.1103).

Vamos a explicar por partes esta doctrina:

ES INVÁLIDO EL MATRIMONIO CELEBRADO POR FUERZA O VIOLENCIA. Como ya dijimos en otro lugar[9], el acto interno de la voluntad no puede ser violentado por nadie, pero sí el acto externo por la violencia *física* (v.gr., moviéndole físicamente la cabeza en sentido afirmativo o la mano para estampar una firma).

Como el contrato matrimonial requiere para su validez el consentimiento *interior*, síguese que la violencia *física* exterior hace inválido el matrimonio siempre que la voluntad interior haya negado su asentimiento.

La violencia *moral* (a base de halagos, promesas, ruegos importunos, etc.) no suprime la voluntariedad del acto, aunque la disminuye algo. Si la voluntad acabó por ceder y consentir interiormente, el matrimonio es *válido*.

O POR MIEDO GRAVE INFERIDO INJUSTAMENTE (v.gr., amenaza de muerte si no se casa). En otro lugar hemos explicado la noción de miedo, su división y su influjo en el acto humano[10]. El miedo, aun el grave e injusto, no suprime la voluntariedad relativa del acto (ya que, v.gr., podría dejarse matar antes que pasar por ello); pero como la voluntariedad queda notablemente disminuida, el derecho positivo puede declarar *inválido* ese acto, y esto es lo que aquí ocurre con relación al matrimonio[11].

La amenaza de *suicidio* por parte de una de las partes si la otra no quiere aceptar el matrimonio, ordinariamente no se estima como miedo grave, ya que muchas veces no pasa de una simple jactancia o intento de coacción, sin ánimo de cumplirlo. Pero a veces podría representar un miedo grave (v.gr., si del suicidio de esa persona podrían sobrevenir graves males a la persona amenazada).

POR UNA CAUSA EXTERNA al que la sufre. Y así, v.gr., no basta el miedo a una enfermedad que pueda sobrevenir si no se contrae matrimonio, porque este miedo es *intrínseco* al que lo sufre y nadie se lo ha causado injustamente.

PARA LIBRARSE DE LA CUAL SE ELIJA EL MATRIMONIO. Quiere decir que para que el matrimonio resulte *inválido* por este capítulo es preciso que el miedo haya sido la *causa* que ha obligado a contraer el

[9] Cf. n.61-63 del primer volumen de esta obra.

[10] Cf. n.52-54 del primer volumen.

[11] Sobre si la invalidez sobreviene únicamente por declaración del derecho *positivo* o también por derecho *natural*, discuten los teólogos. Santo Tomás (*Suppl.* 47,3) enseña que es de *derecho natural* teniendo en cuenta la índole del contrato matrimonial, que es, de suyo, indisoluble, y ésta parece ser la sentencia más probable (cf. CAPPELLO, o.c., n.609).

matrimonio; no basta que haya *acompañado* a la decisión de contraerlo. O sea, que el matrimonio inválido no es el que se contrae *con* miedo, sino únicamente, el que se contrae *por* miedo. O en otros términos: no basta el miedo *indirecto*, sino que se requiere para la nulidad el miedo *directo*.

NINGUNA OTRA CLASE DE MIEDO, AUNQUE SEA CAUSA DEL CONTRATO, ANULA EL MATRIMONIO. La razón es porque el miedo *leve* o el inferido *justamente* (v.gr., el miedo a condenarse si no se contrae un matrimonio obligatorio en conciencia) no impide la perfecta voluntariedad del acto y, por lo mismo, la validez del contrato.

E) La falta de manifestación externa

484. El Código canónico establece lo siguiente:

Para contraer válidamente matrimonio es preciso que los contrayentes se hallen presentes en persona o por medio de procurador. Los esposos deben expresar verbalmente el consentimiento matrimonial, y, si pueden hablar, no les es lícito emplear otros signos equivalentes (cn.1104).

La primera parte, o sea, la presencia de ambos contrayentes o, al menos, uno de ellos representado por procurador, es necesaria para la *validez*, y se aplica también a los católicos bautizados (protestantes, cismáticos, etc.)[12]. Antiguamente se podía contraer matrimonio por carta; hoy ya no. Tampoco se puede contraer matrimonio por teléfono, radio o televisión.

La segunda parte, o sea, la manifestación *verbal* (si pueden hablar) y no por signos equivalentes, se refiere sólo a la *licitud*.

Puede también contraerse matrimonio por medio de intérprete (cn.1106).

Puede presentarse la necesidad de intérprete cuando uno de los contrayentes ignora el idioma del otro. La razón de la validez es porque el consentimiento matrimonial puede expresarse perfectamente por medio de un intérprete.

Sin embargo, la Iglesia no ve con agrado que se contraiga matrimonio por medio de procurador o de intérprete, por los trastornos e inconvenientes que fácilmente pueden sobrevenir (cf. cn.1106). Pero como pueden darse casos en que sea conveniente apresurar la celebración de un matrimonio aunque sea por medio de procurador, la Iglesia ha legislado con todo detalle lo que debe hacerse en estos casos. He aquí el canon correspondiente (1105):

1. Sin perjuicio de todo lo demás que determinen los estatutos diocesanos, para que pueda celebrarse *válidamente* matrimonio por

[12] Cf. S. C. del Santo Oficio, 18 de mayo de 1949 (AAS 41,427).

procurador se requiere *poder especial* para contraer con una persona *determinada*, firmado por el poderdante y, *además*, por el párroco u ordinario del lugar en donde se otorga el poder, o por un sacerdote delegado por uno de ellos, o al menos por dos testigos. El procurador ha de desempeñar su oficio por sí mismo.

2. Si el poderdante no sabe escribir, debe hacerse constar esto en el mismo poder y añadirse otro testigo, el cual debe firmar también la escritura; de lo contrario, es *nulo* el poder.

3. Si antes de que el procurador haya contraído matrimonio en nombre de su poderdante revoca éste el poder o cae en amencia, es *inválido* el matrimonio aunque el procurador o la otra parte ignoren esto.

El matrimonio se realiza en el momento mismo en que el apoderado otorga el consentimiento en nombre de su poderdante, y no es necesaria ratificación ulterior por parte de éste. Y ésta es la razón de lo preceptuado en el n.3 del canon que acabamos de citar; porque si en el momento en que el procurador otorga el consentimiento en nombre del poderdante, éste lo ha retirado ya (aunque sea mentalmente), el consentimiento matrimonial no existe en realidad, y, por lo mismo, el matrimonio es *inválido*.

De acuerdo con lo que preceptúa el n.1, el procurador no puede subdelegar o hacerse sustituir por otro ni aun en el caso de que haya recibido de su poderdante facultades especiales y expresas para ello.

F) La condición suspensiva

485. El matrimonio debe contraerse siempre de una manera *absoluta*, no condicionada. La mayoría de los teólogos afirman que la persona que lo contrae *condicionalmente* comete un pecado *mortal*, a no ser que por causas *gravísimas* hubiera obtenido permiso de la Santa Sede o del obispo (no basta la licencia del párroco) para contraerlo en esa forma.

Como de los matrimonios contraídos bajo condición pueden originarse grandes trastornos y peligros, hay que procurar evitarlos a toda costa, y sólo rarísima vez y con causa muy grave pueden permitirse.

He aquí lo que determina el canon 1102:

«1.° El matrimonio bajo una condición de futuro es *inválido* (p.ej.: "Si heredas en el plazo de un año").

2.° El matrimonio celebrado bajo condición de pasado o de presente es válido o no según que exista o no lo que es objeto de la condición (v.gr.: "Si eres millonaria", "Si has heredado ya").

3.° Sin embargo, la condición que acabamos de citar en el n.2 no es lícito ponerla, a no ser con licencia del ordinario dada por escrito».

486. Escolio. El matrimonio de la Virgen y San José. Según la sentencia unánime de los teólogos católicos, entre la Santísima Virgen y San José hubo *verdadero matrimonio*, a pesar del propósito de María, claramente manifestado en el Evangelio, de permanecer siempre virgen (cf. Lc 1,34). Por una parte, el Evangelio llama abiertamente a San José *esposo* de María (cf. Mt 1,16-20; Lc 1,27; 2,5), y, por otra, es de fe que la Virgen permaneció siempre virgen (D 256).

Ahora bien: ¿cómo puede compaginarse el propósito de permanecer siempre virgen con el consentimiento matrimonial, que consiste en dar al cónyuge la potestad sobre el propio cuerpo en orden a la generación de los hijos?

La explicación más probable y profunda es la que da Santo Tomás en la siguiente forma: la Santísima Virgen, antes de contraer matrimonio con San José, fue cerciorada sobrenaturalmente de que San José tenía también el propósito de conservarse siempre virgen; por consiguiente, podía tranquilamente contraer matrimonio con él *concediéndose mutuamente el derecho matrimonial* (esencial al matrimonio), sin el menor recelo de que pudiera con ello comprometer su virginidad[13]. Una cosa es *negarse* el derecho (matrimonio *inválido)*, y otra muy distinta renunciar voluntariamente a hacer *uso* de él (caso de María y José).

CAPITULO V

Propiedades del matrimonio

487. Como dice el Código canónico, *la unidad y la indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales en el matrimonio cristiano obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento* (cn.1056).

La *sacramentalidad*, o sea, el hecho de que entre los cristianos el matrimonio sea *sacramento*, es también propiedad de este matrimonio, pero no esencial, pues le viene de afuera, de la voluntad de Cristo, que se la dio. De donde se deduce que, si un bautizado se casara *excluyendo* la sacramentalidad, habría que ver cuál fue su voluntad predominante: si la de casarse o la de excluir la sacramentalidad. En el primer caso, el matrimonio sería *válido* y *sacramento* (aunque sacrílegamente recibido), y nulo en el segundo, pues entre bautizados no puede existir contrato sin sacramento, ni sacramento sin contrato[1].

[13] SANTO TOMÁS, *In 4 Sent.* dist.30 q.2 a.1 q.ª2 ad 2; cf. *Suma teológica* III,28,4 ad 3; 29,2.

[1] Cn.1055,2.º.

procurador se requiere *poder especial* para contraer con una persona *determinada*, firmado por el poderdante y, *además*, por el párroco u ordinario del lugar en donde se otorga el poder, o por un sacerdote delegado por uno de ellos, o al menos por dos testigos. El procurador ha de desempeñar su oficio por sí mismo.

2. Si el poderdante no sabe escribir, debe hacerse constar esto en el mismo poder y añadirse otro testigo, el cual debe firmar también la escritura; de lo contrario, es *nulo* el poder.

3. Si antes de que el procurador haya contraído matrimonio en nombre de su poderdante revoca éste el poder o cae en amencia, es *inválido* el matrimonio aunque el procurador o la otra parte ignoren esto.

El matrimonio se realiza en el momento mismo en que el apoderado otorga el consentimiento en nombre de su poderdante, y no es necesaria ratificación ulterior por parte de éste. Y ésta es la razón de lo preceptuado en el n.3 del canon que acabamos de citar; porque si en el momento en que el procurador otorga el consentimiento en nombre del poderdante, éste lo ha retirado ya (aunque sea mentalmente), el consentimiento matrimonial no existe en realidad, y, por lo mismo, el matrimonio es *inválido*.

De acuerdo con lo que preceptúa el n.1, el procurador no puede subdelegar o hacerse sustituir por otro ni aun en el caso de que haya recibido de su poderdante facultades especiales y expresas para ello.

F) La condición suspensiva

485. El matrimonio debe contraerse siempre de una manera *absoluta*, no condicionada. La mayoría de los teólogos afirman que la persona que lo contrae *condicionalmente* comete un pecado *mortal*, a no ser que por causas *gravísimas* hubiera obtenido permiso de la Santa Sede o del obispo (no basta la licencia del párroco) para contraerlo en esa forma.

Como de los matrimonios contraídos bajo condición pueden originarse grandes trastornos y peligros, hay que procurar evitarlos a toda costa, y sólo rarísima vez y con causa muy grave pueden permitirse.

He aquí lo que determina el canon 1102:

«1.° El matrimonio bajo una condición de futuro es *inválido* (p.ej.: "Si heredas en el plazo de un año").

2.° El matrimonio celebrado bajo condición de pasado o de presente es válido o no según que exista o no lo que es objeto de la condición (v.gr.: "Si eres millonaria", "Si has heredado ya").

3.° Sin embargo, la condición que acabamos de citar en el n.2 no es lícito ponerla, a no ser con licencia del ordinario dada por escrito».

486. Escolio. El matrimonio de la Virgen y San José. Según la sentencia unánime de los teólogos católicos, entre la Santísima Virgen y San José hubo *verdadero matrimonio*, a pesar del propósito de María, claramente manifestado en el Evangelio, de permanecer siempre virgen (cf. Lc 1,34). Por una parte, el Evangelio llama abiertamente a San José *esposo* de María (cf. Mt 1,16-20; Lc 1,27; 2,5), y, por otra, es de fe que la Virgen permaneció siempre virgen (D 256).

Ahora bien: ¿cómo puede compaginarse el propósito de permanecer siempre virgen con el consentimiento matrimonial, que consiste en dar al cónyuge la potestad sobre el propio cuerpo en orden a la generación de los hijos?

La explicación más probable y profunda es la que da Santo Tomás en la siguiente forma: la Santísima Virgen, antes de contraer matrimonio con San José, fue cerciorada sobrenaturalmente de que San José tenía también el propósito de conservarse siempre virgen; por consiguiente, podía tranquilamente contraer matrimonio con él *concediéndose mutuamente el derecho matrimonial* (esencial al matrimonio), sin el menor recelo de que pudiera con ello comprometer su virginidad [13]. Una cosa es *negarse* el derecho (matrimonio *inválido)*, y otra muy distinta renunciar voluntariamente a hacer *uso* de él (caso de María y José).

CAPITULO V

Propiedades del matrimonio

487. Como dice el Código canónico, *la unidad y la indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio, las cuales en el matrimonio cristiano obtienen una firmeza peculiar por razón del sacramento* (cn.1056).

La *sacramentalidad*, o sea, el hecho de que entre los cristianos el matrimonio sea *sacramento*, es también propiedad de este matrimonio, pero no esencial, pues le viene de afuera, de la voluntad de Cristo, que se la dio. De donde se deduce que, si un bautizado se casara *excluyendo* la sacramentalidad, habría que ver cuál fue su voluntad predominante: si la de casarse o la de excluir la sacramentalidad. En el primer caso, el matrimonio sería *válido* y *sacramento* (aunque sacrílegamente recibido), y nulo en el segundo, pues entre bautizados no puede existir contrato sin sacramento, ni sacramento sin contrato [1].

[13] SANTO TOMÁS, *In 4 Sent.* dist.30 q.2 a.1 q.ª2 ad 2; cf. *Suma teológica* III,28,4 ad 3; 29,2.

[1] Cn.1055,2.º.

Vamos a estudiar con detalle las dos propiedades *esenciales* del matrimonio en otros tantos artículos.

ARTICULO I

Unidad del matrimonio

488. 1. Prenotandos. Para entender convenientemente esta propiedad esencial del matrimonio hay que tener en cuenta los siguientes prenotandos:

1.º EL MATRIMONIO PUEDE CONSIDERARSE DE DOS MODOS:

a) Como oficio de la naturaleza: contrato natural.

b) Como sacramento: el matrimonio entre bautizados.

2.º EL DERECHO NATURAL CON RELACIÓN AL MATRIMONIO PUEDE SER:

a) *Primario:* aquello sin lo cual no se consigue el *fin primario* del matrimonio (procreación), aunque se consigan los secundarios (mutua ayuda, remedio de la concupiscencia).

b) *Secundario:* aquello sin lo cual no se consiguen los *fines secundarios*, pero sí el primario.

3.º POLIANDRIA Y POLIGAMIA:

a) Se llama *poliandria* la unión conyugal de una sola mujer con varios hombres. Puede ser *simultánea* o *sucesiva*, según tenga varios maridos a la vez o uno detrás de otro (por segundas o terceras nupcias).

b) Recibe el nombre de *poligamia* —o mejor, poliginia [2]— la unión conyugal de un solo hombre con varias mujeres. Puede ser también *simultánea* o *sucesiva*, como en el caso anterior.

En oposición a estas formas de matrimonios entre múltiples personas, recibe el nombre de *monoandria* y *monogamia* (o mejor, *monoginia)* la unión conyugal de un solo hombre con una sola mujer.

489. 2. Doctrina católica. Vamos a exponerla en una serie de conclusiones

Conclusión 1.ª Por derecho natural y divino positivo, la unidad es propiedad esencial del matrimonio.

[2] La palabra *poligamia* (del griego πολύς = mucho, y γάμος = matrimonio) es genérica, y en realidad puede aplicarse también a la poliandria. En cambio, la palabra *poliginia* (de πολύς = mucho, y γυνή = mujer) se refiere única y exclusivamente a la pluralidad de mujeres con un solo varón. El uso general, sin embargo, ha preferido la palabra *poligamia* para denominar la *poliginia*, sobrentendiendo la denominación específica bajo la genérica.

Consta claramente por los siguientes lugares teológicos:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice claramente el Antiguo Testamento al narrar la institución del matrimonio como contrato *natural:* «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser *los dos una sola carne»* (Gen 2,24); lo cual fue confirmado expresamente por Cristo (Mc 10,7-9). Y el mismo Cristo añade terminantemente: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquélla; y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio» (ibid., v.11-12).

b) El magisterio de la Iglesia. Es doctrina constante de la Iglesia desde los tiempos apostólicos, y fue definida con relación al matrimonio cristiano por el concilio de Trento (D 972), como veremos en las siguientes conclusiones.

c) La razón teológica. Las razones que prueban la *unidad* como propiedad *esencial* del matrimonio son las mismas que demuestran la ilegitimidad de la poliandria o poligamia, como veremos en las conclusiones siguientes.

Conclusión 2.ª La poliandria o poligamia sucesivas, o sea, el contraer nuevo matrimonio después de disuelto el anterior por la muerte de uno de los cónyuges o por disolución del matrimonio rato o del matrimonio contraído en la infidelidad, es lícita y libre.

Se oponen a ello los montanistas y novacianos, que condenan como ilícitas las segundas nupcias. Los griegos cismáticos consideran *ilícitas* las terceras nupcias e *inválidas* las cuartas, a no ser por dispensa de la legítima autoridad.

Contra estos errores puede demostrarse la doctrina de la conclusión en la siguiente forma:

a) La Sagrada Escritura. San Pablo dice expresamente: «La mujer está ligada por todo el tiempo de vida de su marido; mas, una vez que el marido se duerme (muere), queda libre para casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor (o sea cristianamente)» (1 Cor 7,39). Y en otro lugar aconseja a las viudas *jóvenes*, que se casen otra vez, para que no se extravíen en pos de Satanás (cf. 1 Tim 5,11-15).

b) El magisterio de la Iglesia. Esta fue la práctica que se observó siempre en la Iglesia, que admite como válidas y lícitas las segundas y ulteriores nupcias.

c) La razón teológica. La muerte de uno de los cónyuges rompe el *vínculo* conyugal, que era indisoluble en vida de ambos cónyuges. Luego el sobreviviente puede contraer otra vez matrimonio cuando le plazca.

Como veremos en su lugar correspondiente, el mismo efecto produce sobre el vínculo la dispensa pontificia del matrimonio *rato* y no consumado o la conversión al catolicismo de uno de los cón-

yuges cuando no pueda convivir con el otro sin ofensa del Creador, en virtud del llamado «privilegio paulino» (cf. 1 Cor 7,12-15).

Conclusión 3.ª La poliandria simultánea es totalmente contraria al derecho natural, y, por lo mismo, no es ni puede ser lícita jamás.

La razón, clarísima, es porque se opone directamente al *fin primario* y a los *fines secundarios* del matrimonio:

a) SE OPONE AL FIN PRIMARIO, que es la generación y educación de los hijos. Porque la mujer que tiene trato con varios hombres, ordinariamente se hace *estéril* (como consta por la mayor parte de los meretrices), y porque la *educación* de los hijos se hace imposible, al menos por parte del padre, puesto que se ignora quién es [3].

b) SE OPONE A LOS FINES SECUNDARIOS, ya que va directamente contra la *mutua fidelidad* (como es evidente, desde el momento en que participan varios) y *no remedia la concupiscencia*, sino que la exacerba más.

Por estas y otras muchas razones [4], nunca dispensó Dios esta propiedad esencial del matrimonio; y, como prueba hermosamente Perrone [5], aunque a veces ha ocurrido en algunas tribus salvajes que una sola mujer fuese adjudicada a varios hombres, nunca se le dio a esa unión carácter matrimonial.

Conclusión 4.ª La poligamia simultánea no se opone del todo al derecho natural primario, ni siquiera del todo al secundario; pero impide parcialmente el primario, casi por completo el secundario y absolutamente del todo la sacramentalidad del mismo.

Escuchemos a Santo Tomás explicando admirablemente esta conclusión:

«El matrimonio tiene como fin principal la procreación y educación de la prole, y este fin le compete al hombre según su naturaleza *genérica*, siendo, por lo mismo, común con los demás animales; y en atención a esto se le asigna al matrimonio, como el primero de sus bienes, *la prole*.

Mas, como fin secundario, al matrimonio entre los hombres, y como algo peculiar suyo, le compete la comunicación de las obras que son necesarias para la vida; y por este capítulo se deben los casados *mutua fidelidad*, que es otro de los bienes del matrimonio.

Pero aún tiene otro fin el matrimonio *de los fieles*, a saber, el de significar la unión de Cristo con la Iglesia; y, por razón de este fin, el bien del matrimonio se llama *sacramento*.

Así, pues, el primer fin compete al matrimonio del hombre, en

[3] Cf. *Suppl.* 65,1 ad 7.

[4] Las expone admirablemente Santo Tomás en *Contra gent.*3,124.

[5] Cf. *De matrimonio christiano* l.3 c.1 a.1.

cuanto es *animal;* el segundo, en cuanto es *hombre*, y el tercero en cuanto es *cristiano*.

Ahora bien: la pluralidad de mujeres *ni destruye totalmente ni impide parcialmente el primer fin*, toda vez que un solo varón basta para fecundar a varias mujeres y para educar (aunque con dificultad) a los hijos nacidos de ellas.

El *segundo fin, aunque no lo destruye totalmente, sin embargo lo impide en gran manera*, ya que no es fácil que haya paz en una familia donde a un marido se le unen varias mujeres, como quiera que un marido no basta para satisfacer los deseos de todas; y también porque la participación de muchos en un oficio produce litigios, como "los alfareros riñen entre sí", e igualmente riñen unas con otras las varias mujeres de un mismo marido.

En cambio, el *tercer fin* (o bien del matrimonio, que es el *sacramento)* lo destruye por completo la pluralidad de mujeres, toda vez que, como Cristo es uno, también la Iglesia es una.

De lo dicho se infiere que la pluralidad de mujeres, en cierto modo, es contraria a la ley natural y, en cierto modo, no lo es»[6].

Conclusión 5.ª En el Antiguo Testamento, la poligamia simultánea estaba ya prohibida por la ley divina; pero, por razones especialísimas, Dios dispensó el cumplimiento de esta ley.

La primera parte —existencia de la ley prohibitiva— consta claramente por las palabras mismas con que se relata la institución del matrimonio como contrato natural: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá *a su mujer*, y vendrán a ser *los dos* una sola carne» (Gen 2,24). Como dice el papa Inocencio III comentando este pasaje bíblico, «no dice *tres* o más, sino *dos;* ni dice se adherirá *a sus mujeres*, sino *a su mujer»*[7].

La segunda parte —dispensa de la ley prohibitiva en el Antiguo Testamento— es también clara. Consta en la Sagrada Escritura que Abrahán, Jacob, Elcana, David, Joás y otros patriarcas y santos varones tuvieron varias mujeres. Como sería impío acusarles de adulterio, hay que concluir que lo hicieron expresamente autorizados por Dios, por una inspiración interna que se lo dio a conocer claramente. Escuchemos a Santo Tomás explicando este argumento:

«La ley que manda no tener más que una mujer no es de institución humana, sino divina; y jamás fue promulgada de palabra o por escrito, sino que fue impresa en el corazón, como todo lo demás que de cualquier manera pertenece a la ley natural. A eso obedece que, en orden a esta materia, *sólo Dios pudo conceder dispensa mediante una inspiración interna*, la cual principalmente recibieron los santos patriarcas, y por el ejemplo de ellos se derivó a otros *durante el tiempo en que convenía no observar dicho precepto natural a fin de multiplicar más ampliamente la prole* y educarla para el culto divino. En efecto, siem-

[6] *Suppl.* 65,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[7] INOCENCIO III, ep. *Gaudemus in Domino*, año 1201 (D 408).

pre se debe poner más empeño en procurar el fin principal que el fin secundario. Por tanto, como el bien de la prole sea el fin principal del matrimonio, cuando era necesario multiplicar aquélla, debió prescindirse durante algún tiempo del perjuicio que a los fines secundarios pudiera ocasionar, a cuya remoción, según hemos visto (en la conclusión anterior), se ordena el precepto que prohíbe la pluralidad de mujeres»[8].

Esta dispensa, según la mayoría de los teólogos, la estableció Dios por una inspiración interna *después del diluvio*, no antes. «Porque —dice San Roberto Belarmino— después del diluvio los hombres eran poquísimos y no vivían tantos años como antes, y, por lo mismo, para facilitar la propagación del género humano permitió Dios la poligamia»[9]. Sin embargo, ya antes del diluvio aparece Lamec con dos mujeres (Gen 4,19), si bien San Jerónimo le llama «maldito» y San Nicolás I, «adúltero»[10].

La dispensa concedida al pueblo hebreo se extendió también a todos los pueblos paganos, según el sentir de la mayoría de los teólogos. Y así se explica, p.ej., que Ester, joven hebrea, fuera unida en matrimonio al rey Asuero viviendo todavía su primera mujer, la reina Vasti; en cuyo matrimonio no hubiera consentido jamás su padre adoptivo, Mardoqueo, varón intachable y temeroso de Dios, si no lo hubiera considerado perfectamente lícito según las costumbres de la época (cf. Est 2,17).

Conclusión 6.ª En la ley evangélica, la poligamia simultánea está absolutamente prohibida, y la antigua dispensa fue revocada para siempre por el mismo Cristo.

Consta claramente por las siguientes razones:

a) La Sagrada Escritura. «Se le acercaron (a Jesús) unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: "Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne". De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces, ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. Y yo os digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera» (Mt 19,3-9).

No cabe hablar de manera más rotunda. La salvedad con relación al adulterio de la mujer no significa que en ese caso queda roto el vínculo único e indisoluble, sino únicamente que el marido pueda

[8] *Suppl.* 65,2.

[9] San Roberto Belarmino, *De matrimonio* c.11.

[10] Cf. San Jerónimo, ep.79 *ad Salvinam:* ML 22,732. San Nicolás I, *Responsa ad consulta bulgar.* n.51: ML 119,1000.

separarse de ella en cuanto a la convivencia. Volveremos sobre esto en el articulo siguiente, al hablar de la indisolubilidad del matrimonio.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el concilio de Trento, con relación al matrimonio cristiano, en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatema» (D 972).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La expresa Santo Tomás en las siguientes palabras:

«Con la venida de Cristo llegó el tiempo de la plenitud de la gracia, merced a la cual se extendió el culto divino a todas las gentes de una manera espiritual. Por tanto, ya no existe la misma razón para dispensar que había antes de la venida de Cristo, cuando se multiplicaba y conservaba el culto divino por medio de la propagación carnal» [11].

Corolario. Esta dispensa fue abrogada por Cristo no sólo para los cristianos que contraen el sacramento del matrimonio en la Iglesia, sino también para los gentiles que se unen en matrimonio como contrato natural. Porque Cristo restableció el matrimonio a su estado primitivo (Mt 19,8), en el que la poligamia estaba prohibida por derecho natural; y, aunque los gentiles no están sujetos a los preceptos meramente eclesiásticos, están obligados a los preceptos de Cristo como legislador universal. Ahora bien: Cristo, como legislador universal, retiró la dispensa por la que se permitía la poligamia (Mt 19,9). De donde hay que concluir que los gentiles no pueden válida ni lícitamente celebrar segundas nupcias viviendo la primera mujer [12]. Por eso la Iglesia no admite al bautismo a los paganos casados con varias mujeres, a no ser que se queden con una sola —la primera que tomaron, única legítima—, renunciando a todas las demás [13].

ARTICULO II

Indisolubilidad del matrimonio

La segunda propiedad *esencial* del matrimonio, incluso como simple contrato natural, es la indisolubilidad, o sea, la permanencia intrínseca y vitalicia del vínculo establecido entre los cónyuges, de suerte que sólo la muerte lo puede romper.

[11] *Suppl.* 65,2 ad 4.
[12] Cf. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* IV n.712.
[13] Cf. CAPPELLO, o.c., n.43, donde se citan varias declaraciones de la Iglesia en este sentido.

pre se debe poner más empeño en procurar el fin principal que el fin secundario. Por tanto, como el bien de la prole sea el fin principal del matrimonio, cuando era necesario multiplicar aquélla, debió prescindirse durante algún tiempo del perjuicio que a los fines secundarios pudiera ocasionar, a cuya remoción, según hemos visto (en la conclusión anterior), se ordena el precepto que prohíbe la pluralidad de mujeres» [8].

Esta dispensa, según la mayoría de los teólogos, la estableció Dios por una inspiración interna *después del diluvio*, no antes. «Porque —dice San Roberto Belarmino— después del diluvio los hombres eran poquísimos y no vivían tantos años como antes, y, por lo mismo, para facilitar la propagación del género humano permitió Dios la poligamia» [9]. Sin embargo, ya antes del diluvio aparece Lamec con dos mujeres (Gen 4,19), si bien San Jerónimo le llama «maldito» y San Nicolás I, «adúltero» [10].

La dispensa concedida al pueblo hebreo se extendió también a todos los pueblos paganos, según el sentir de la mayoría de los teólogos. Y así se explica, p.ej., que Ester, joven hebrea, fuera unida en matrimonio al rey Asuero viviendo todavía su primera mujer, la reina Vasti; en cuyo matrimonio no hubiera consentido jamás su padre adoptivo, Mardoqueo, varón intachable y temeroso de Dios, si no lo hubiera considerado perfectamente lícito según las costumbres de la época (cf. Est 2,17).

Conclusión 6.ª En la ley evangélica, la poligamia simultánea está absolutamente prohibida, y la antigua dispensa fue revocada para siempre por el mismo Cristo.

Consta claramente por las siguientes razones:

a) La Sagrada Escritura. «Se le acercaron (a Jesús) unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Dijo: "Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne". De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces, ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. Y yo os digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera» (Mt 19,3-9).

No cabe hablar de manera más rotunda. La salvedad con relación al adulterio de la mujer no significa que en ese caso queda roto el vínculo único e indisoluble, sino únicamente que el marido pueda

[8] *Suppl.* 65,2.

[9] San Roberto Belarmino, *De matrimonio* c.11.

[10] Cf. San Jerónimo, ep.79 *ad Salvinam:* ML 22,732. San Nicolás I, *Responsa ad consulta bulgar.* n.51: ML 119,1000.

separarse de ella en cuanto a la convivencia. Volveremos sobre esto en el artículo siguiente, al hablar de la indisolubilidad del matrimonio.

b) El magisterio de la Iglesia. Lo definió expresamente el concilio de Trento, con relación al matrimonio cristiano, en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatema» (D 972).

c) La razón teológica. La expresa Santo Tomás en las siguientes palabras:

«Con la venida de Cristo llegó el tiempo de la plenitud de la gracia, merced a la cual se extendió el culto divino a todas las gentes de una manera espiritual. Por tanto, ya no existe la misma razón para dispensar que había antes de la venida de Cristo, cuando se multiplicaba y conservaba el culto divino por medio de la propagación carnal»[11].

Corolario. Esta dispensa fue abrogada por Cristo no sólo para los cristianos que contraen el sacramento del matrimonio en la Iglesia, sino también para los gentiles que se unen en matrimonio como contrato natural. Porque Cristo restableció el matrimonio a su estado primitivo (Mt 19,8), en el que la poligamia estaba prohibida por derecho natural; y, aunque los gentiles no están sujetos a los preceptos meramente eclesiásticos, están obligados a los preceptos de Cristo como legislador universal. Ahora bien: Cristo, como legislador universal, retiró la dispensa por la que se permitía la poligamia (Mt 19,9). De donde hay que concluir que los gentiles no pueden válida ni lícitamente celebrar segundas nupcias viviendo la primera mujer[12]. Por eso la Iglesia no admite al bautismo a los paganos casados con varias mujeres, a no ser que se queden con una sola —la primera que tomaron, única legítima—, renunciando a todas las demás[13].

ARTICULO II

Indisolubilidad del matrimonio

La segunda propiedad *esencial* del matrimonio, incluso como simple contrato natural, es la indisolubilidad, o sea, la permanencia intrínseca y vitalicia del vínculo establecido entre los cónyuges, de suerte que sólo la muerte lo puede romper.

[11] *Suppl.* 65,2 ad 4.
[12] Cf. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* IV n.712.
[13] Cf. Cappello, o.c., n.43, donde se citan varias declaraciones de la Iglesia en este sentido.

490. 1. **Prenotandos.** Vamos a exponer las diversas formas de *indisolubilidad* y de *disolución.*

1.° LA INDISOLUBILIDAD puede ser *intrínseca* o *extrínseca.* Es *intrínseca* si la razón de la indisolubilidad hay que buscarla en la naturaleza misma del contrato matrimonial, de suerte que no pueda disolverse por el mutuo acuerdo de los que lo contrajeron, y *extrínseca* si no hay ninguna autoridad humana que pueda deshacerlo.

2.° LA DISOLUCIÓN, que se opone a la indisolubilidad, puede ser *perfecta* o *imperfecta.* La *perfecta* afecta al mismo *vínculo* matrimonial, que queda destruido (v.gr., la muerte de uno de los cónyuges). La *imperfecta,* llamada también simple *separación,* afecta únicamente a la mutua convivencia de los cónyuges, pero permaneciendo intacto el *vínculo* matrimonial.

491. 2. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Todo matrimonio es por derecho natural intrínsecamente indisoluble. (De fe.)

Lo negaron Lutero, Bucero, Melanchton, Calvino, etc., y, en general, los antiguos protestantes y los racionalistas. Los modernos protestantes, en esto como en todo, están divididos en múltiples opiniones. La mayor parte de ellos admiten el divorcio perfecto, con disolución del vínculo.

He aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dijo el mismo Cristo de manera terminante: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Y esto lo dijo refiriéndose al matrimonio como simple *contrato natural,* no ya como sacramento, según se advierte con toda claridad por el contexto evangélico.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es doctrina constante de la Iglesia, que recibió la sanción definitiva del concilio de Trento en la siguiente declaración dogmática:

«Si alguno dijere que, a causa de herejía, o por cohabitación molesta, o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio puede disolverse, sea anatema» (D 975).

En este canon se enumeran tan sólo algunos casos concretos que se alegaban entonces (Lutero) como causas disolventes del matrimonio; pero tiene valor universal y se extiende a todos los casos posibles, como consta por la doctrina constante de la Iglesia[14].

[14] Cf., entre otros muchos, los siguientes lugares: D 52a 88a 301 395ss 424 702 969 977 1470 1865 2225 2234ss 2249s; cn.1110.

c) La razón teológica. «El matrimonio —dice Santo Tomás—, según la intención de la naturaleza, se ordena a la educación de la prole, no ya sólo durante algún tiempo, sino mientras ella viva. Por tanto, es de ley natural que «los padres atesoren para los hijos» y que los hijos hereden a sus padres. Siendo, pues, la prole un bien común del marido y de la mujer, es preciso que la sociedad de éstos se mantenga indisoluble perpetuamente, conforme al dictamen de la ley natural. Por eso, la indisolubilidad del matrimonio es de ley natural» [15].

Objeción. ¿Y si se trata de un matrimonio sin hijos o éstos mueren antes que los padres?

Respuesta. El orden natural de las cosas debe juzgarse por lo que le corresponde *de por sí*, no por lo que puede sobrevenir en algún caso excepcional. Aparte de que aun en estos casos permanecen en pie los fines secundarios del matrimonio, que exigen también por sí mismos la indisolubilidad del matrimonio.

Conclusión 2.ª El vínculo matrimonial es intrínsecamente indisoluble aun en caso de adulterio. (De fe divina, expresamente definida.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay dos textos en el Evangelio que parecen autorizar la disolución del matrimonio a causa de la fornicación o adulterio de la mujer. Son éstos:

«Pero yo os digo que quien repudia a su mujer —*excepto el caso de fornicación*— la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada comete adulterio» (Mt 5,32).

«Y yo digo que quien repudia a su mujer *(salvo caso de adulterio)* y se casa con otra, adultera» (Mt 19,9).

En estos textos es evidente que Cristo no habla de la *disolución del vínculo*, sino sólo de la licitud de la *separación* o mutua convivencia con el cónyuge culpable, como se desprende del contexto evangélico del propio San Mateo (cf. Mt 19,6), interpretado unánimemente en este sentido por toda la tradición cristiana y por el mismo magisterio de la Iglesia, como veremos en seguida.

Esto mismo aparece claro por los lugares paralelos del evangelio de San Marcos (10,11-12) y de San Lucas (16,18), donde se prohíbe en absoluto el matrimonio con la repudiada sin aludir a excepción alguna. Y San Pablo escribe expresamente: «Cuanto a los casados, precepto es no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, y de separarse, *que no vuelva a casarse*, o se reconcilie con el marido, y que el marido no repudie a su mujer» (1 Cor 7,10-11).

[15] *Suppl.* 67,1.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia lo interpretó así desde los tiempos apostólicos y lo definió expresamente el concilio de Trento en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y de los apóstoles (Mc 10; 1 Cor 7), no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyugres, y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema» (D 977).

c) La razón teológica es clarísima. Si a consecuencia del adulterio de uno de los cónyuges quedara disuelto el *vínculo matrimonial*, se seguiría el absurdo de que el matrimonio en la Nueva Ley sería muchísimo más precario e imperfecto que en la Antigua, puesto que en ésta se castigaba el adulterio con la *pena de muerte* (Deut 22,22-24; Lev 20,10), y en la Nueva, por el contrario, no sólo quedaría inmune de toda pena, sino que se le facilitaría al culpable el medio de romper para siempre con el cónyuge inocente a base de cometer un adulterio. Ya se comprende que es impío y blasfemo atribuir a la Nueva Ley, promulgada por el mismo Cristo, tamaña monstruosidad.

Conclusión 3.ª Hablando en absoluto, Dios puede disolver el matrimonio como contrato natural, y de hecho permitió su disolución en el Antiguo Testamento por la concesión del libelo de repudio.

1.º La razón de que Dios pueda dispensar, hablando en absoluto, la indisolubilidad del matrimonio como contrato natural, es porque esta indisolubilidad, si se provee por otra parte al cuidado y necesidades de los hijos, pertenece al derecho natural *secundario*, que puede ser dispensado por Dios, como autor de la naturaleza, aunque únicamente por El[16].

2.º En cuanto a la dispensa de hecho en el Antiguo Testamento, consta expresamente en la misma Sagrada Escritura (Deut 24,1-4); pero, como explicó el mismo Cristo, se la concedió Dios a los judíos «por la dureza de su corazón» (Mt 19,8), o, como añade Santo Tomás, para evitar el uxoricidio (*Suppl.* 67,3). Pero «al principio no fue así» (Mt 19,8), y Cristo restituyó el matrimonio a su primitiva pureza. Tratándose de un matrimonio verdadero y consumado, ya no se dará jamás una sola dispensa divina fuera del llamado «privilegio paulino», del que hablaremos en la siguiente conclusión.

Conclusión 4.ª En virtud del llamado «privilegio paulino», el matrimonio de los infieles, incluso consumado, puede disolverse en favor del cónyuge que se convierte al cristianismo si no puede seguir conviviendo con su cónyuge infiel sin ofensa del Creador.

[16] Cf. *Suppl.* 67,2.

Este privilegio extraordinario se llama «paulino» porque lo promulgó San Pablo en el siguiente pasaje de su primera epístola a los Corintios:

«Si algún hermano tiene mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, no la despida. Y si una mujer tiene marido infiel y éste consiente en cohabitar con ella, no lo abandone. Pues se santifica el marido infiel por la mujer y se santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo, vuestros hijos serían impuros, y ahora son santos. *Pero si la parte infiel se retira, que se retire.* En tales casos *no está esclavizado el hermano o la hermana*, que Dios nos ha llamado a la paz» (1 Cor 7,12-15).

La Iglesia ha entendido siempre estas palabras en el sentido de que el cónyuge bautizado (aunque sea en una secta herética), cuando no puede vivir pacíficamente con el cónyuge infiel sin ofensa del Creador, *queda enteramente libre del vínculo conyugal* (aunque hubieran consumado el matrimonio), y puede, por lo mismo, contraer nuevo matrimonio con otra persona bautizada. Sin embargo, dada la gravedad del caso, la Iglesia ha legislado con todo detalle lo que debe hacerse en semejante coyuntura. He aquí las disposiciones del Código canónico:

«El matrimonio celebrado entre dos no bautizados se disuelve, por el privilegio paulino, en favor de la fe del que recibe el bautismo, por el hecho mismo del nuevo matrimonio contraído por la misma parte bautizada, con tal de que se aparte la no bautizada.

Se considera que la parte no bautizada se separa o aparta si no quiere cohabitar con la parte bautizada, o cohabitar pacíficamente sin ofensa del Creador, a no ser que después del bautismo le hubiera dado justa causa para apartarse» (cn.1143).

«Antes de que el cónyuge convertido y bautizado contraiga *válidamente* nuevo matrimonio, debe interpelar a la parte no bautizada:

1.º Si ella quiera también convertirse y recibir el bautismo.
2.º Si, por lo menos, quiere cohabitar pacíficamente con él sin ofensa del Creador» (cn.1144,1.º) [17].

«El vínculo del matrimonio anterior celebrado en la infidelidad se disuelve en el momento preciso en que la parte bautizada celebre válidamente nuevo matrimonio» (cn.1143) [18].

[17] Se entiende que la parte infiel no quiere habitar pacíficamente sin ofensa del Creador cuando la cohabitación envuelve peligro de pecado para la parte bautizada o para la prole, o cuando de ella resulta algo que es incompatible con la santidad del matrimonio; v.gr., si la parte infiel quiere retener otras mujeres, si no deja en libertad a la parte bautizada para que practique libremente su religión, si no consiente en que se eduque a los hijos en la religión verdadera, etc.

[18] Por consiguiente, si la parte convertida y bautizada, después de separarse de ella el cónyuge infiel, renuncia a contraer nuevo matrimonio (v.gr., para conservar la castidad, recibir órdenes sagradas, etc.), el *vínculo* conyugal permanece en pie, y, por lo mismo, el cónyuge infiel que se apartó o que no quiere cohabitar pacíficamente sin ofensa del Creador, no puede contraer nuevo matrimonio.

«En caso de duda, el privilegio de la fe goza del favor del derecho» (cn.1150)[19].

Otras disposiciones en torno al llamado *privilegio paulino* —que ocurre raras veces fuera de los territorios de misión— pueden verse en los cánones 1144-1150 del nuevo Código de Derecho canónico.

Conclusión 5.ª El matrimonio no consumado entre bautizados, o entre una parte bautizada y otra que no lo está, se disuelve por dispensa concedida por el romano pontífice con justa causa, a ruego de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra se oponga (cn.1142).

He aquí el sentido y alcance de la conclusión:

EL MATRIMONIO NO CONSUMADO ENTRE BAUTIZADOS, o sea, mientras permanezca todavía como matrimonio *rato*.

O ENTRE UNA PERSONA BAUTIZADA Y OTRA QUE NO LO ESTÁ, contraído válidamente con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, pero antes de ser consumado por el acto matrimonial.

SE DISUELVE POR DISPENSA CONCEDIDA POR EL ROMANO PONTÍFICE CON JUSTA CAUSA. La razón es por la potestad suprema que ha concedido Cristo a la Iglesia para atar y desatar, que se extiende incluso al matrimonio *rato*, pero no al consumado. Para conceder esta dispensa el papa usa de su suprema potestad *vicaria* (en nombre de Cristo), y, por lo mismo, se requiere justa causa para que pueda usarla válidamente. La apreciación de la suficiencia y justicia de la causa corresponde únicamente al propio romano pontífice[20].

En la práctica es complicadísimo el proceso que ha de seguirse para obtener la dispensa, sobre todo para probar la no consumación del matrimonio y la existencia de justa causa. Han de observarse las *Reglas* emanadas de la Sagrada Congregación de Sacramentos el 7 de mayo de 1923[21].

Conclusión 6.ª El matrimonio válido rato y consumado no puede ser disuelto por ninguna potestad humana ni por ninguna causa, fuera de la muerte (cn.1141).

Expliquemos por partes el sentido de la conclusión:

EL MATRIMONIO VÁLIDO, o sea, contraído en debida forma sin ningún impedimento dirimente. Porque puede darse el caso de un ma-

[19] Quiere decir que, cuando se duda si la parte bautizada puede legítimamente pasar a nuevas nupcias haciendo uso del privilegio paulino, le está permitido celebrarlas. Este canon constituye una excepción a lo que se establece en el 1060, que dice así: «El matrimonio goza del favor del derecho; por consiguiente, en caso de duda, se debe estar por la validez del matrimonio mientras no se demuestre lo contrario, salvo lo que se prescribe en el canon 1150».

[20] Cf. CAPELLO, o.c., n.761-766.

[21] Cf. AAS 15 (1923) 389ss.

trimonio contraído de buena fe con impedimento *dirimente* y resultar completamente *inválido*. Este matrimonio es *nulo*, y, por consiguiente, la Iglesia puede declarar esa nulidad cuando se descubra el impedimento, aunque hayan transcurrido muchos años y hayan nacido varios hijos, o sea, a pesar de que *aparentemente* se trataba de un matrimonio rato y consumado. Pero jamás podría disolverlo la Iglesia si el matrimonio se hubiera celebrado *válidamente* y se hubiera consumado por el acto matrimonial.

RATO Y CONSUMADO, o sea, después de la unión carnal de los cónyuges.

NO PUEDE SER DISUELTO POR NINGUNA POTESTAD HUMANA. De hecho, jamás lo ha disuelto la Iglesia, ya que tiene muy presentes aquellas palabras de Cristo: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mt 19,6), que expresan una prohibición absoluta e inapelable.

Sobre si podría disolverlo el mismo Dios, discuten los teólogos. El Código parece dar a entender que sí, desde el momento en que dice que «no puede ser disuelto por ninguna potestad *humana»* (luego sí por la divina). Santo Tomás está también por la afirmativa, aunque a base de un gran milagro, «para simbolizar o manifestar algún misterio divino» fuera en absoluto del orden natural de las cosas[22]. Por lo demás, no se conoce un solo caso de esta dispensa divina concedida a un matrimonio *válido* rato y consumado.

NI POR NINGUNA CAUSA, FUERA DE LA MUERTE. Sólo la muerte de uno de los cónyuges rompe el vínculo matrimonial, de suerte que el cónyuge sobreviviente puede contraer válida y lícitamente segundo matrimonio sin necesidad de dispensa alguna.

La explicación teológica de por qué no puede disolverse el matrimonio válido *rato* y *consumado* la da Santo Tomás en forma bellísima. He aquí sus propias palabras:

«El matrimonio, antes de la unión carnal, significa la unión que hay entre Cristo y el alma por la gracia, la cual se destruye por una disposición espiritual contraria, es decir, por el pecado mortal. Pero, después de la unión carnal, el matrimonio significa la unión de Cristo con la Iglesia en cuanto a la asunción de la naturaleza humana en la unidad de persona, que es completamente indisoluble»[23].

Conclusión 7.ª El divorcio perfecto decretado por las leyes civiles en el sentido de disolución del vínculo de un matrimonio válido por derecho natural, de suerte que los cónyuges así divorciados puedan contraer nuevo matrimonio con otras personas, es una monstruosa inmoralidad absolutamente ilícita e inválida delante de Dios.

Esta conclusión es un simple corolario que se deduce de manera natural y espontánea de todo cuanto acabamos de decir. Los *divorcia-*

[22] Cf. *Suppl.* 67,2 c et ad 3.
[23] *Suppl.* 61,2 ad 1.

dos de un matrimonio ***válido por derecho natural*** no pueden *lícita* ni ***válidamente*** contraer nuevo matrimonio aunque lo autoricen las leyes civiles de su país; y, si lo contraen, el segundo matrimonio tiene ante Dios el carácter de un burdo concubinato. Escuchemos a Pío XI exponiendo esta doctrina:

«Con mayor procacidad todavía pasan otros más adelante, llegando a decir que el matrimonio, comoquiera que sea un contrato meramente privado, depende por completo del consentimiento y arbitrio privado de ambos contrayentes, a la manera de los demás contratos de este género, y que, por tanto, se puede disolver por cualquier causa.

Pero también, contra todos estos desatinos, permanece en pie aquella ley ciertísima de Dios, amplísimamente confirmada por Cristo: *Lo que Dios unió, no lo separe el hombre* (Mt 19,6), que no pueden anular ni los decretos de los hombres, ni las convenciones de los pueblos, ni la voluntad de ningún legislador. Que si el hombre llegara injustamente a separar lo que Dios ha unido, ***su acción sería completamente nula***, pudiéndose aplicar, en consecuencia, lo que el mismo Jesucristo aseguró con estas palabras tan claras: *Cualquiera que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera; y el que se casa con la repudiada del marido, adultera* (Lc 16,18).

Y estas palabras de Cristo se refieren a cualquier matrimonio, ***aun al solamente natural y legítimo;*** porque es propiedad de todo verdadero matrimonio la indisolubilidad, en virtud de la cual la solución del vínculo ***está en absoluto sustraída al capricho de las partes y a toda potestad secular***» [24].

Lo único que cabe es el llamado ***divorcio imperfecto***, o sea, la separación de los cónyuges en cuanto a la convivencia mutua, concedida por la Iglesia en determinados casos, como veremos en su lugar; pero siempre a base de la permanencia indestructible del ***vínculo***, que lleva consigo la imposibilidad de volver a casarse mientras vive el otro cónyuge.

CAPITULO VI

Potestad sobre el matrimonio

Hay que distinguir entre el matrimonio ***cristiano***, que tiene categoría de ***sacramento*** por expresa institución de Jesucristo; el de los ***infieles*** o no bautizados y el ***mixto*** de unos y otros. Vamos a establecer una serie de conclusiones para precisar con toda claridad y exactitud a quién corresponde la potestad y el régimen sobre cada uno de esos matrimonios.

[24] Pío XI, *Casti connubii* n.53-54 (cf. D 2250).

A) Sobre el matrimonio cristiano

492. Conclusión 1.ª La Iglesia tiene el derecho pleno y exclusivo sobre el matrimonio cristiano.

Consta claramente por la naturaleza misma del matrimonio cristiano, que es el mismo contrato elevado por Cristo a la categoría de *sacramento*. Luego solamente la Iglesia, que recibió del mismo Cristo la plena potestad ministerial sobre los sacramentos, tiene el derecho pleno y exclusivo sobre el matrimonio cristiano.

Esta doctrina, enseñada constantemente por la Iglesia, fue definida implícitamente en el concilio de Trento [1].

En virtud de esta potestad plena y exclusiva sobre el matrimonio cristiano, la Iglesia puede:

a) Establecer impedimentos dirimentes y prohibentes (D 973).

b) Dispensar de los mismos impedimentos (D 973 1559).

c) Dar normas que afecten a la *validez* o a la *licitud* del matrimonio.

d) Declarar la nulidad de los que no se contrajeron debidamente.

e) Fallar *todas* las causas matrimoniales, dando sentencia sobre ellas (D 1500a).

Corolarios. 1.° Luego la potestad civil no puede legislar nada sobre el valor, licitud o efectos esenciales del matrimonio cristiano.

2.° No puede tampoco el Estado señalar impedimentos dirimentes o impedientes del matrimonio cristiano, ni abrogar o dispensar sobre los establecidos por la Iglesia.

3.° Puede y debe, por el contrario, promover y urgir el cumplimiento de las leyes de la Iglesia relativas al matrimonio y castigar los crímenes opuestos a la moral del matrimonio, tales como el adulterio, la poligamia, el divorcio, el aborto, etc., en cuanto se oponen al bien común; pero todo ello con la debida subordinación a la Iglesia, no directamente en orden al matrimonio mismo, sobre el que no tiene potestad alguna.

4.° Las leyes del Estado que excedan sus facultades y los límites de su propia esfera puramente temporal son *inválidas* y no obligan en conciencia; y, si atentan al derecho natural, divino-positivo o eclesiástico, es obligatorio desobedecerlas.

Conclusión 2.ª El matrimonio de los cristianos se rige por la potestad civil únicamente en cuanto a los efectos meramente civiles.

Lo declara expresamente la Iglesia (cn.1059) y se comprende que tiene que ser así por la naturaleza misma de las cosas, ya que a la

[1] Cf. D 973 974 977 978 981 982 990 1500a 1559 1765-1774 1991 2067 etc., y cánones 1016 1038.

potestad civil pertenece regir la vida *civil* de todos sus ciudadanos. Y así, v.gr., las cuestiones de herencias, deberes ciudadanos de padres e hijos, etc., pueden y deben ser regulados por la autoridad civil, la cual, sin embargo, no puede legislar absolutamente nada contra el derecho natural, divino o eclesiástico.

B) Sobre el de los no bautizados

493. Conclusión. El matrimonio de los infieles se rige por la potestad civil, salvando siempre el derecho natural y divino-positivo.

Consta por varias declaraciones del Santo Oficio y de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide [2].

Las razones fundamentales son las siguientes:

a) El Estado es una sociedad perfecta. Luego puede legislar sobre sus propios súbditos, con tal de no oponerse al derecho natural o divino-positivo.

b) El matrimonio entre infieles no es sacramento, sino un mero contrato natural. Luego puede caer, y cae de hecho, bajo la potestad civil.

c) Lo exige así el bien común de la sociedad.

Corolario. Luego la potestad civil puede determinar para esos matrimonios las condiciones en que deben contraerse, señalando incluso impedimentos *dirimentes*, con tal que no se opongan al derecho natural o divino. Y así, v.gr., no tiene potestad alguna para legislar el divorcio, la limitación de la natalidad, etc., por ser contrarios al derecho natural y divino.

C) Sobre el matrimonio de bautizado con no bautizado

494. Conclusión. El matrimonio entre católico con infiel se rige por la Iglesia en la parte que afecta al fiel.

Lo declara expresamente la Iglesia [3] y de hecho lo practica así constantemente. La razón es porque la parte fiel es miembro y súbdito de la Iglesia. Y como el matrimonio es un contrato *bilateral*, esta potestad de la Iglesia sobre la parte fiel afecta también, indirectamente, a la parte infiel.

[2] Cf. S. O. 29 de octubre de 1739 y 20 de septiembre de 1854; S. C. de P. F., 8 de octubre de 1631 y 26 de junio de 1820.

[3] Recuérdese todo lo que hemos dicho más arriba sobre el *privilegio paulino* y lo que diremos en el n.538 al exponer el impedimento dirimente de *disparidad de cultos*.

SECCION II

Antecedentes del matrimonio

495. Estudiada ya, en la sección anterior, la naturaleza o esencia del matrimonio como contrato natural y como sacramento, junto con sus propiedades esenciales, veamos ahora los requisitos previos a la celebración del mismo.

Entre estos requisitos previos, unos son *positivos* (cosas que pueden o deben hacerse) y otros *negativos* (cosas que deben evitarse). Entre los *positivos* cabe distinguir los que son de ejecución *libre*, o sea, que *pueden* hacerse sin que sea obligatorio (v.gr., los esponsales), y los que son *obligatorios*, ya sea para la validez, ya para la licitud del matrimonio. Los *negativos* son todos obligatorios, pero unos afectan a la validez del matrimonio (impedimentos *dirimentes)* y otros tan sólo a su licitud (impedimentos *impedientes)*. Para mayor claridad recogemos todas estas divisiones en el siguiente cuadro sinóptico:

Antecedentes del matrimonio
- *Positivos* ......
  - De ejecución *libre* (v.gr., los esponsales).
  - De ejecución *obligatoria*
    - Para la *validez*.
    - Para la *licitud*.
- *Negativos* (obligatorios) ....
  - Para la *validez* (ausencia de impedimentos *dirimentes)*.
  - Para la *licitud* (ausencia de impedimentos *impedientes)*.

Vamos a estudiar todo esto, dividiendo la materia en dos capítulos con sus correspondientes artículos:

1.º Antecedentes positivos.
2.º Antecedentes negativos.

CAPITULO I

Antecedentes positivos

Como acabamos de ver en el croquis anterior, los antecedentes positivos del matrimonio son de dos clases: unos de

ejecución *libre* o *voluntaria* y otros *obligatorios* para la validez o para la licitud. De donde dos artículos.

ARTICULO I

Antecedentes positivos de ejecución libre

Hay que advertir en primer lugar que los que van a contraer matrimonio son perfectamente libres para hacer toda clase de pactos o convenios que no afecten al matrimonio mismo en cuanto contrato natural o sacramento. Y así, v.gr., pueden estipular sobre la forma de administrar los bienes materiales presentes o futuros (v.gr., a base de una *sociedad conyugal* o sometiéndose al régimen jurídico de la llamada *sociedad legal de gananciales)*, etc. Estas estipulaciones tendrán fuerza en el fuero interno, siempre que no sean contrarias a las leyes vigentes o a las buenas costumbres, y consten por *escritura pública* si se quiere que tengan valor incluso en el fuero externo [1].

Aquí nos referimos únicamente a los antecedentes de ejecución *libre* que dicen relación *al matrimonio mismo* en cuanto contrato conyugal. Y, en este sentido, el Código canónico habla solamente de uno: *la promesa del matrimonio*, que, cuando es bilateral y se hace en forma canónica, recibe el nombre de *esponsales*.

Vamos a examinar por separado la promesa *unilateral* y la *bilateral* o esponsalicia.

A) La promesa unilateral

496. Puede ocurrir, y es frecuente en la práctica, que uno de los futuros cónyuges *prometa* al otro casarse con él a su debido tiempo. A veces esta promesa va acompañada de *juramento*.

Dicha promesa, acompañada o no de juramento, puede obedecer a muchas causas; v.gr., como manifestación íntima de profundo amor, para tranquilizar la inquietud de la otra parte, etc. A veces es el precio con que se ha comprado la dignidad y la honra de una mujer.

Vamos a establecer la siguiente

[1] Hemos hablado de esto en el primer volumen de esta misma obra (cf. n.622-623).

Conclusión. La promesa unilateral del matrimonio es obligatoria en conciencia, de suyo gravemente, a no ser que haya causa justa y proporcionada para dejar de cumplirla.

Expliquemos por partes el alcance de la conclusión:

LA PROMESA, en el sentido formal y estricto de la palabra[2]. Otra cosa sería si se hubiese manifestado un simple *deseo* o *propósito*, sin ánimo de expresar una verdadera promesa.

UNILATERAL, o sea, la realizada por una sola de las partes y aceptada simplemente por la otra. Cuando la promesa de matrimonio es *bilateral* y se hace en la forma debida, recibe el nombre de *esponsales*, de los que hablaremos en el artículo siguiente.

DE MATRIMONIO, o sea, de contraerlo a su debido tiempo.

ES OBLIGATORIA EN CONCIENCIA, o sea, en el fuero interno y ante Dios, con relación a quien la da, no a quien la recibe.

DE SUYO GRAVEMENTE. Para precisar con toda exactitud el alcance de esta cláusula, téngase en cuenta que una promesa puede ser obligatoria por tres capítulos:

a) Por *fidelidad* a la palabra dada. Por este capítulo, la obligación que engendra suele ser, ordinariamente, *leve*, aun en materia grave.

b) Por *justicia*, si el incumplimiento de la promesa perjudica notablemente al que la aceptó. En este caso, la obligación es *grave*.

c) Por deber de *religión*, si la promesa fue acompañada de juramento. La obligación por este capítulo puede ser *grave* o *leve* según la importancia de la materia prometida[3]. Con relación a la promesa de matrimonio, es siempre *grave*, por la importancia de la materia.

Teniendo en cuenta estas distinciones, se advierte con toda claridad que el incumplimiento de la promesa unilateral de matrimonio, sin causa proporcionada que la justifique, tendrá las siguientes culpabilidades:

a) *Pecado venial* contra la *fidelidad* a la propia palabra.

b) *Pecado mortal* contra la *justicia*, al menos si, como ocurre casi siempre, se sigue algún daño notable a la otra parte (v.gr., haber perdido la oportunidad de contraer otro matrimonio, etc.). Si la promesa hubiera sido el precio de un atropello contra la dignidad de la mujer, la obligación de repararla en justicia sería clarísima, y el autor del desafuero estaría obligado, bajo pecado mortal, a casarse con ella, o, si esto no es posible (v.gr., por estar ya casado el que hizo falsamente tal promesa), a dotarla convenientemente para que pueda casarse con otro, o indemnizarle íntegramente los daños y perjuicios [4].

c) *Pecado mortal* contra la *religión*, si acompañó la promesa con

[2] Cf. el n.650 del primer volumen.
[3] Cf. el n.402 del primer volumen.
[4] Cf. el n.782 del primer volumen.

un juramento válido. Si en el momento mismo de hacer el juramento no tenía ya intención de cumplirlo, cometió ya entonces el pecado de *perjurio*.

A NO SER QUE HAYA CAUSA JUSTA Y PROPORCIONADA PARA DEJAR DE CUMPLIRLA. Cuáles sean las causas justas y proporcionadas, lo hemos dicho en otro lugar[5]. Las principales son:

a) Por libre condonación o renuncia de la parte interesada.

b) Si, por cualquier circunstancia imprevista, el matrimonio prometido viene a resultar imposible, nocivo, ilícito o inútil.

c) Cuando sobreviene tal cambio y mudanza de cosas o personas que claramente se advierta que la promesa no incluía este caso (v.gr., si la persona que recibió la promesa contrae una enfermedad incurable, si peca con otra persona, etc.).

d) Si es impeditiva de un bien mayor (v.gr., la entrada en religión del que dio la promesa), porque en este caso la excepción va implícita en la misma promesa e incluso en el juramento.

e) Por dispensa del romano pontífice, impetrada con justa causa.

B) Los esponsales

497. Como ya hemos dicho, cuando la promesa de matrimonio es *bilateral* o mutua y se realiza en forma canónica, recibe el nombre de *esponsales*.

Antiguamente tenían mucha importancia los esponsales, por los efectos jurídicos que producían —muy diferentes a los de hoy— y por la frecuencia con que se practicaban. Hoy han caído casi por completo en desuso —al menos en España—, y sus efectos *jurídicos* apenas imponen otra obligación que la de reparar los daños que se hayan producido. Por lo que prácticamente apenas se distinguen de la promesa unilateral que acabamos de exponer.

He aquí lo que dispone el Código canónico:

«La promesa de matrimonio, ya sea unilateral o ya bilateral, que recibe el nombre de esponsales, se rige por el derecho particular que haya establecido la Conferencia Episcopal, habida cuenta de las costumbres y de las leyes civiles, si las hay» (cn.1062,1.º).

«De la promesa de matrimonio no se origina acción para exigir la celebración del matrimonio, pero sí para exigir la reparación de daños, si hay lugar a ella» (cn.1062,2.º).

EL CÓDIGO CIVIL ESPAÑOL coincide con el canónico en no imponer la obligación de contraer matrimonio al que ha celebrado esponsales de futuro (art.43), pero sí la de resarcir a la otra parte los gastos que hubiese hecho por razón del matrimonio prometido (art.44).

[5] Cf. en el primer volumen el n.652,2.º con relación a la promesa, y el n.404 con relación al juramento.

ARTICULO II

Antecedentes positivos de ejecución obligatoria

Los principales antecedentes positivos de ejecución obligatoria en torno al matrimonio que se pretende contraer son éstos: las *investigaciones previas* y el *examen e instrucción* de los contrayentes.

Vamos a examinar cada una de estas cosas en particular.

A) Investigaciones previas

498. El Código canónico preceptúa lo siguiente:

«Antes de celebrarse el matrimonio debe constar que no hay nada que se oponga a la validez y licitud de su celebración» (cn.1066).

«En peligro de muerte, si no pueden adquirirse otras pruebas, basta la afirmación jurada de los contrayentes de que están bautizados y no tienen impedimento alguno, si es que no hay indicios de lo contrario» (cn.1068).

Esta obligación pesa principalmente sobre el párroco y es tan grave que, según declaración expresa de la Sagrada Congregación de Sacramentos, fuera de peligro de muerte, no es lícito al párroco, ni aun para sacar a los contrayentes del estado de concubinato o para evitar el matrimonio civil, asistir al matrimonio sin antes comprobar legítimamente el estado de libertad de aquéllos, o sea, que no están atados por ningún vínculo ni impedimento que lo prohíba[6]. Y esto debe *constar*, o sea, no debe presumirse tan sólo por conjeturas, indicios o argumentos meramente negativos, sino por argumentos *positivos* y moralmente ciertos, o sea, por las pruebas requeridas por el derecho.

El estado libre de los contrayentes se comprueba:

1.º Por el testimonio de la *partida de bautismo,* en la que debe anotarse siempre el cambio de estado del interesado.

2.º Por la diligente investigación del párroco, sobre todo mediante el *examen de los esposos*, del que hablaremos en seguida.

El Código señala lo referente a la partida de bautismo y a la recepción del sacramento de la confirmación en la siguiente forma:

Partida de bautismo: Siempre que el bautismo no haya sido administrado en su mismo territorio, debe el párroco exigir testimonio de él a las dos partes, o solamente a la parte católica, si se trata de

[6] Cf. S. C. Sacram. en su instrucción del 4 de julio de 1921 (AAS 13,348).

un matrimonio que va a celebrarse con dispensa del impedimento de disparidad de cultos.

Según la instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 29 de junio de 1941 [7], la partida de bautismo —sin cuya recepción sería absolutamente inválido el matrimonio cristiano— debe estar expedida dentro de los seis meses anteriores. La de los extradiocesanos debe llevar el visado de la curia. No se debe dar con facilidad crédito a la afirmación bajo juramento de los interesados de que no están bautizados.

La confirmación: «Los católicos que todavía no han recibido el sacramento de la confirmación deben recibirlo antes de ser admitidos al matrimonio, si es que pueden hacerlo sin grave incomodidad» (cn.1065).

No se exige, sin embargo, la presentación de la partida de confirmación.

B) Examen e instrucción de los contrayentes

a) Examen

499. He aquí lo que ordena el Código canónico:

«La Conferencia Episcopal debe establecer las normas para el examen de los esposos, así como de las publicaciones matrimoniales y de los otros oportunos medios para hacer las investigaciones que son necesarias antes del matrimonio; las cuales, diligentemente observadas, el párroco puede proceder a la asistencia al matrimonio» (cn.1067).

En general, y salvo lo que determine la Conferencia Episcopal, debe procederse de la siguiente manera:

Debe el párroco a quien corresponde el derecho de asistir al matrimonio interrogar por separado y con cautela al esposo y a la esposa acerca de si están ligados con algún impedimento, si prestan libremente su consentimiento, especialmente la mujer, y si están suficientemente instruidos en la doctrina cristiana, a no ser que, dada la cualidad de las personas, se juzgue inútil interrogar acerca de esto último.

La Sagrada Congregación de Sacramentos dio amplias normas sobre el modo de hacer este examen el 29 de junio de 1941. Las principales cosas que deben tenerse en cuenta son las siguientes:

1.ª La investigación a que se refiere este canon corresponde al párroco a quien compete por derecho asistir al casamiento. Por regla general, es el párroco de la *esposa*, el cual debe hacerla *personalmente*, salvo justa causa que lo excuse. Puede hacerla también el pá-

[7] Cf. AAS 33,297ss.,4, *c)* 1).

rroco del esposo, por lo que a éste se refiere, cuando los contrayentes son de distintas parroquias.

2.ª Las investigaciones y demás documentos necesarios para el matrimonio deben remitirse todos al párroco de la *esposa*; y si los párrocos que hayan practicado la investigación o expedido algún documento son de distintas diócesis, la documentación ha de reunirse por medio de la curia diocesana.

3.ª La exploración de los contrayentes por el párroco es *absolutamente necesaria en todos los casos* y debe comprender los siguientes puntos:

a) Bautismo y confirmación.
b) Parroquias en donde los contrayentes han residido.
c) Edad de los mismos.
d) Si son católicos.
e) Viudez o disolución del anterior matrimonio, si lo hubiera habido.
f) Carencia de impedimentos.
g) Libertad del consentimiento.
h) Doctrina cristiana, si no consta suficientemente este punto por otros medios.

En cuanto a este último punto, si los contrayentes no están suficientemente instruidos, debe el párroco instruirles en la forma que pueda; pero, si no se prestan a ello, no por eso debe impedirles que se casen.

4.ª En caso de duda sobre la veracidad de los contrayentes o si se sospecha que han ocultado la verdad, debe oírse a testigos fidedignos, los cuales prestarán declaración bajo juramento.

5.ª Si se trata de contrayentes de diversa diócesis, *debe* remitirse a la curia diocesana *toda la documentación prematrimonial;* y la curia diocesana expedirá la licencia o *nihil obstat* para el matrimonio. Si son de la misma diócesis en donde van a casarse, *desea* la Sagrada Congregación que también se pida el *nihil obstat* para cada matrimonio; por lo cual, si la autoridad diocesana lo ordena así con carácter general, debe cumplirse dicha ordenación.

b) Instrucción

500-505. El Código preceptúa lo siguiente:

«Los pastores de almas tienen la obligación de prestar a la propia comunidad eclesiástica de fieles la debida instrucción para que el estado matrimonial se guarde con espíritu cristiano y progrese en perfección. Esta instrucción se ha de prestar principalmente:

1.º Con la predicación y catequesis adaptada a los menores, a los jóvenes y adultos, incluso mediante los instrumentos de la comunicación social, por la que se instruya a los fieles sobre la signifi-

cación del matrimonio cristiano, de las obligaciones de los cónyuges y de los padres cristianos.

2.º Con una preparación personal de los que van a contraer matrimonio por la que se dispongan para la santidad y obligaciones de su nuevo estado.

3.º Con la fructuosa celebración litúrgica del matrimonio, para que brille ante los cónyuges el misterio de la unidad y fecundidad del amor entre Cristo y la Iglesia que significa y del que participan.

4.º Con el auxilio prestado a los casados para que, guardando y defendiendo fielmente la alianza conyugal, lleven una vida familiar cada vez más santa y más plenamente cristiana» (cn.1063).

506. Edad oportuna. «Procuren los pastores de almas disuadir de contraer matrimonio a los jóvenes antes de la edad que, según las costumbres de la región, suele contraerse el matrimonio» (cn.1072).

507. Obligación de manifestar los impedimentos. «Todos los fieles tienen obligación de revelar al párroco o al ordinario del lugar, antes de la celebración del matrimonio, los impedimentos de que tengan noticia» (cn.1069).

Esta obligación es, de suyo, *grave* y ha de cumplirse *cuanto antes*, incluso por aquellos que conocen el impedimento bajo secreto *natural* o *prometido, aunque hubieran emitido juramento de no revelarlo a nadie*, según la sentencia común de los teólogos [8]. La razón es porque el secreto natural o prometido no puede obligar en daño del bien común, o de tercera persona, o en irreverencia contra el sacramento. Otra cosa sería si conocieran el impedimento por secreto *profesional* o *de oficio*, pues en este caso, según la sentencia más probable, no podrían revelarlo al párroco, pero sí avisar a los contrayentes (en cuanto les sea posible) que ellos mismos revelen al párroco el impedimento [9].

La obligación de revelar los impedimentos afecta a todos los fieles de cualquier sexo, edad, parroquia, diócesis, etc.; aunque se trate de amigos y consanguíneos, sin exceptuar a los mismos contrayentes.

EXCUSA DE ESTA OBLIGACIÓN:

a) *La inutilidad* de la revelación, ya sea porque es conocida también por el párroco, o se ha obtenido dispensa del impedimento, o se sabe *con certeza* que no servirá para nada la revelación.

b) *Otro medio eficaz* para evitar la invalidez del matrimonio; v.gr., persuadiendo a los interesados que no lo contraigan o que pidan dispensa del impedimento. En lo posible, siempre debe empe-

[8] Cf. MERKELBACH, o.c., III n.815; PRÜMMER, o.c., III n.730; CAPPELLO, o.c., n.171. Cf. cn.1318,2.º.

[9] Véase lo que hemos dicho en torno a la guarda de los secretos en los n.795-799 del volumen primero de esta obra.

zarse por este aviso privado a los contrayentes, antes de revelar el impedimento al párroco (para evitarles, quizá, la infamia que se les podría ocasionar).

c) *El grave daño* que de la revelación se ha de seguir, ya sea a sí mismo, o a tercera persona inocente, o a la sociedad (v.gr., gran escándalo), a no ser que por no revelarlo se sigan aún mayores males. Pero en caso de no revelarlo tiene que procurar impedir el matrimonio por todos los medios lícitos a su alcance.

Pero no excusa la amistad, ni la consanguinidad, ni el que sepa el impedimento una sola persona, ni el que no se pueda probar (si el impedimento es cierto).

508. Detalles complementarios. Recogemos algunos de los que señala el Código canónico.

«1. Si las investigaciones prematrimoniales las hiciera otra persona distinta del párroco al que corresponde asistir al matrimonio, debe ponerlo cuanto antes en conocimiento del párroco en documento auténtico» (cn.1070).

«2. Excepto en caso de necesidad, no asista nadie sin licencia del ordinario del lugar:

1.º Al matrimonio de los vagos (o sea, de los que no tienen domicilio ni cuasidomicilio en ninguna parte).

2.º Al matrimonio que, según la norma de la ley civil, no pueda celebrarse o ser reconocido.

3.º Al matrimonio de los que tengan obligaciones naturales hacia otra parte o hijos habidos de una precedente unión.

4.º Al matrimonio del que notoriamente abandonó la fe católica.

5.º Al matrimonio del que está afectado por una censura.

6.º Al matrimonio de los menores de edad sin el conocimiento o con la razonable oposición de sus padres.

7.º Al matrimonio que haya de celebrarse por procurador» (cn.1070,1.º).

«3. El ordinario del lugar no conceda la licencia para asistir al matrimonio del que notoriamente abandonó la fe católica, a no ser observando las normas que dispone el canon 1125» (cn.1071,2.º).

El canon 1125 —del que hablaremos al tratar de los matrimonios mixtos— impone la educación católica de los hijos.

CAPITULO II

Antecedentes negativos

Por antecedentes *negativos* del matrimonio entendemos, como ya dijimos, la remoción de los obstáculos que lo impi-

dan, o sea, la ausencia de impedimentos para su válida y lícita celebración.

Dividimos este amplísimo capítulo en los siguientes artículos:

1.º Los impedimentos en general.
2.º Dispensa de los impedimentos.
3.º Impedimentos dirimentes.
4.º Los matrimonios mixtos.

ARTICULO I

Los impedimentos en general

509. El Código canónico establece como norma general el siguiente canon:

«Pueden contraer matrimonio todos aquellos a quienes el derecho no se lo prohíbe» (cn.1058).

La razón es porque toda persona humana tiene, por regla general, el *derecho natural* a contraer matrimonio. Si a alguna persona determinada no se le permite contraerlo, esta prohibición constituye una excepción a aquella regla, que puede provenir del mismo derecho *natural* (v.gr., en caso de impotencia para la generación de los hijos, fin primario del matrimonio), o del derecho *divino* (v.gr., por el voto de perfecta castidad), o del derecho *humano* (v.gr., si los que quieren contraerlo son parientes entre sí en los grados prohibidos por el derecho).

El examen de la naturaleza de esos impedimentos en general y de cada uno de ellos en particular plantea una abundante problemática, que vamos a exponer con detalle en las páginas siguientes.

En este primer artículo expondremos la *noción, división, autor* y *sujeto* de los impedimentos.

510. 1. **Noción.** Se entiende por *impedimento,* en el sentido que aquí nos interesa, *aquella circunstancia de una persona que, por derecho natural o positivo, la hace inhábil para contraer válidamcnte matrimonio o le impide contraerlo lícitamente.*

Expliquemos un poco los términos de la definición:

AQUELLA CIRCUNSTANCIA, ya sea perpetua o permanente, ya temporal o pasajera.

DE UNA PERSONA, para distinguirla de otros obstáculos extrínsecos

a la persona que se oponen también al matrimonio (v.gr., la falta de forma debida).

QUE POR DERECHO NATURAL O POSITIVO, para expresar la doble fuente de donde pueden brotar los impedimentos.

LA HACE INHÁBIL PARA CONTRAER VÁLIDAMENTE MATRIMONIO, y esto es lo propio de los llamados impedimentos *dirimentes*, como veremos.

O LE IMPIDE CONTRAERLO LÍCITAMENTE, y esto es lo propio de los impedimentos *impedientes*.

511. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las diferentes clases de impedimentos según la razón principal a que se atienda:

LOS IMPEDIMENTOS DEL MATRIMONIO PUEDEN SER

Por razón de su origen	De derecho divino	*Natural* (v.gr., la impotencia).
		Positivo (v.gr., el voto de castidad).
	De derecho humano	*Eclesiástico* (para los bautizados).
		Civil (para los no bautizados).
Por razón de su extensión	*Absolutos*, que impiden contraer matrimonio con cualquier persona.	
	Relativos, que impiden contraerlo con *determinadas* personas.	
Por razón del sujeto . .	*Correlativos*, que afectan a ambas partes (v.gr., la consanguinidad).	
	Individuales, que afectan a una sola parte (v.gr., la ordenación *in sacris*).	
Por razón de la duración	*Perpetuos*, que no cesarán nunca (v.gr., la consanguinidad).	
	Temporales, que pueden cesar con el tiempo (v. gr., la mixta religión).	
Por razón de su divulgación . .	*Públicos*, si pueden probarse en el fuero externo.	
	Ocultos, si no pueden probarse en el fuero externo.	
Por razón de su conocimiento . .	*Ciertos*, si no admiten ninguna duda.	
	Dudosos, si admiten alguna duda de hecho o de derecho.	
Por razón de su dispensabilidad. .	*Dispensables*, si la Iglesia puede dispensarlos y los dispensa de hecho.	
	Indispensables, si la Iglesia no puede o de hecho no los dispensa.	
Por razón de su número	*Unico*, si solamente él afecta al sujeto.	
	Múltiple, si alcanzan al sujeto varios impedimentos.	

512. 3. **Autor.** Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión. En sus correspondientes esferas, pueden poner impedimentos al matrimonio la Iglesia y el Estado, pero este último sólo para sus súbditos no bautizados.

1.° Que la Iglesia puede establecer impedimentos dirimentes del matrimonio es *de fe*, por la siguiente declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio (cf. Mt 16,19) o que erró al establecerlos, sea anatema» (D 974).

2.° Que el Estado puede también poner impedimentos al matrimonio cuando se trata de personas no bautizadas, con tal, naturalmente, que no se opongan al derecho natural o divino positivo, consta claramente por cuanto lo exige así el bien común y por expresa declaración de la Iglesia en repetidas ocasiones [1].

3.° Que el Estado no tiene autoridad alguna sobre el matrimonio *cristiano*, o sea, el celebrado entre personas bautizadas, ni puede, por lo mismo, aumentar o disminuir los impedimentos señalados por la Iglesia, es evidente, si se tiene en cuenta que el matrimonio cristiano es un *sacramento*, cuyo régimen y administración, por expresa voluntad de Jesucristo, pertenece *exclusivamente* a la Iglesia.

La Iglesia reclama para sí este derecho *exclusivo* en los siguientes cánones:

1.° «Corresponde *exclusivamente* a la suprema autoridad eclesiástica declarar auténticamente en qué casos el derecho divino impide o dirime el matrimonio» (cn.1075,1.°).

«Es derecho también *exclusivo* de la misma autoridad suprema establecer *para los bautizados* otros impedimentos» (cn.1075,2.°).

2.° «Pueden los ordinarios locales prohibir el matrimonio *en un caso particular* a todos los que se hallan en su territorio, y a sus súbditos aunque residan fuera de él; pero sólo con carácter temporal, con causa justa y mientras ésta subsista» (cn.1077,1.°).

«Solamente la Sede Apostólica puede añadir a la prohibición una cláusula dirimente» (cn.1077,2.°).

Esto último quiere decir que la prohibición impuesta por los ordinarios no reviste el carácter de impedimento dirimente.

3.° «Queda reprobada la costumbre introductoria de nuevos impedimentos o contraria a los ya existentes» (cn.1076).

513. 4. **Sujeto.** Nos referimos a los sujetos *pasivos*, o sea, a aquellos a quienes afectan o pueden afectar los impedimentos. En general, son los súbditos de la autoridad que establece la ley prohibitiva o impeditiva. Y así:

[1] Cf. v.gr., Santo Oficio, 29 de octubre de 1739 y 20 de septiembre de 1854; S. C. P. F., 8 de octubre de 1631 y 26 de junio de 1820.

1.º Los impedimentos de derecho divino, natural o positivo afectan a todos los hombres del mundo, bautizados o no.

2.º Los impedimentos canónicos o de derecho eclesiástico afectan:

a) A todos y solos los bautizados, aunque sean herejes, cismáticos, apóstatas o excomulgados.

La razón es porque todos los bautizados están obligados a las leyes de la verdadera Iglesia de Jesucristo, principalmente a las que se refieren al bien común de la Iglesia, como son las de los impedimentos matrimoniales; a no ser que la Iglesia declare expresamente otra cosa, como lo ha hecho efectivamente con relación al impedimento de disparidad de cultos y para la forma jurídica del matrimonio en favor de los bautizados fuera de la Iglesia católica (cf. cn.1127).

b) A los fieles, después de recibir el bautismo, no sólo les obligan los impedimentos que hayan surgido después del bautismo, sino también aquellos cuya causa fue puesta anteriormente y que tiene por fundamento el *vínculo natural.*

La razón es porque el vínculo natural perdura, y, por lo mismo, produce sus efectos después del bautismo (v.gr., el vínculo de consanguinidad).

3.º Los impedimentos señalados por la autoridad civil afectan *únicamente* a los súbditos del Estado *no bautizados* y con tal que no se opongan al derecho *natural* o *divino positivo.*

514. Escolio. La ignorancia, la imposibilidad moral y la duda con relación a los impedimentos.

Hay que notar lo siguiente:

1.º **La ignorancia** (a la que se equipara el error, el olvido, o la inadvertencia), aunque sean invencibles, y, por lo mismo inculpables, excusan del pecado o de la pena (v. gr., de la excomunión), pero no del impedimento *dirimente;* porque la ignorancia, el error, el olvido o la inadvertencia no pueden devolver la habilidad para contraer el matrimonio cuando el sujeto no la tiene o la ley se la quitó.

El Código canónico advierte expresamente que «ninguna ignorancia o error de las leyes *invalidantes* o *inhabilitantes* excusa de ellas si expresamente no se dice otra cosa» (cn.15,1.º).

2.º **La dificultad o imposibilidad moral de observar el impedimento** (v.gr., cuando no se puede diferir el matrimonio sin grave incomodidad y es imposible, por otra parte, pedir u obtener la dispensa) no excusa de su observancia, si se trata de un caso puramente *particular,* porque el bien común, al que mira la ley que establece el impedimento, prevalece sobre el bien particular de una persona. Pero, si su observancia produjera un daño o trastorno al *bien*

común (v.gr., en tiempo de persecución religiosa, cuando no se puede, sin grave incomodidad, recurrir a las autoridades eclesiásticas), parece que *por epiqueya* podrían considerarse dispensados de la observancia de los impedimentos de derecho *eclesiástico*[2]. De hecho, el Santo Oficio ha dado recientemente la siguiente contestación:

«A la duda sobre si los fieles residentes en la China ocupada por los comunistas están obligados a guardar los impedimentos establecidos por la Iglesia, principalmente el de la edad y el de la disparidad de cultos, cuando en absoluto no pueden hacerlo sin gravísima incomodidad y no pueden, por otra parte, abstenerse de contraerlo o diferir la celebración del matrimonio, hay que contestar: En las referidas circunstancias hay que tener como *válidos* los matrimonios contraídos sin la forma canónica y con cualquier impedimento de derecho eclesiástico del que la Iglesia suele dispensar»[3].

3.° **En caso de duda grave y fundada** sobre la existencia de un impedimento que persiste después de diligente averiguación de la verdad, hay que hacer lo siguiente[4]:

1) SI SE REFIERE A UN IMPEDIMENTO DE DERECHO NATURAL O DIVINO POSITIVO, es *ilícito* contraer el matrimonio, porque se le expone a peligro de nulidad, ya que la Iglesia no puede dispensar en el derecho natural y divino. No es lícito aplicar el probabilismo a este caso, ya que se trata del *valor* de un sacramento, y la Iglesia prohíbe utilizar el probabilismo en estos casos (cf. D 1151).

Se exceptúa el caso en que la duda verse sobre el impedimento de *impotencia*, porque se presume que toda persona es naturalmente apta para el matrimonio mientras no se demuestre lo contrario. Por eso el Código declara expresamente que, «si el impedimento de impotencia es dudoso con duda de derecho o con duda de hecho, no debe impedirse el matrimonio» (cn.1084,2.°).

2) SI LA DUDA SE REFIERE A UN IMPEDIMENTO DE DERECHO ECLESIÁSTICO:

a) *En la duda de derecho* puede contraerse el matrimonio, porque en este caso el impedimento no obliga, por expresa declaración del canon 14, que dice así en su primera parte: «Las leyes, aunque sean invalidantes o inhabilitantes, no obligan en la duda *de derecho*»[5].

En la práctica, sin embargo, el párroco debe recurrir al ordinario, porque puede juzgar falsamente que se trata de duda de derecho; por lo cual, si prudentemente juzga que todavía subsiste la duda, no debe asistir al matrimonio sin consultar al ordinario.

[2] Cf. MERKELBACH, o.c., III n.837 B; CAPPELLO, o.c., n.199.

[3] Respuesta de la Sagrada Congregación del Santo Oficio del 27 de enero de 1949 al obispo de Kinghsien (cf. CAPPELLO, o.c., n.199).

[4] Cf. MERKELBACH, o.c., III n.837 C.

[5] Existe *duda de derecho* cuando se duda acerca de la existencia, sentido, extensión o cesación *de la ley*, y *duda de hecho* cuando versa acerca de la existencia, naturaleza o circunstancia *de un hecho* determinado, que no se sabe con certeza si se halla comprendido en la ley.

b) *En la duda de hecho* no puede lícitamente celebrarse el matrimonio sin pedir la correspondiente dispensa al ordinario (si el impedimento es dispensable), para no exponer el sacramento a peligro de nulidad. Lo preceptúa expresamente el Código en la segunda parte del mismo canon 14, que dice así: «Pero en la duda *de hecho* puede el ordinario dispensar de ellas (o sea, de las leyes invalidantes e inhabilitantes), con tal que se trate de leyes en las que el romano pontífice suele dispensar».

ARTICULO II

Impedimentos dirimentes

515-528. Como ya dijimos, reciben jurídicamente el nombre de impedimentos *dirimentes* aquellos que no solamente hacen *ilícito* el matrimonio, sino también *inválido,* aunque se contraiga de buena fe; v.gr., ignorando la existencia del impedimento (cf. cn.15).

El Código canónico señala *doce,* que son dirimentes en todas partes, excepto el de *parentesco legal* (por adopción), que sólo es dirimente en aquellas naciones en que lo consideran tal las leyes civiles. Son los siguientes: edad, impotencia, vínculo, disparidad de cultos, ordenación *in sacris,* profesión religiosa solemne, rapto, crimen, consanguinidad, afinidad, pública honestidad y parentesco legal.

Vamos a examinarlos cada uno en particular.

1. **Edad**

529. 1. **Edad requerida.** El Código canónico determina lo siguiente:

> **«El varón antes de los dieciséis años de edad cumplidos y la mujer antes de los catorce también cumplidos, no pueden contraer matrimonio válido»** (cn.1083,1.º).
>
> **«Las Conferencias Episcopales pueden establecer una edad superior para la celebración *lícita* del matrimonio»** (ibid., n.2).

El día del cumpleaños no debe contarse. De suerte que quien cumpla los dieciséis o catorce años el día 2 de enero, no puede casarse hasta el día 3.

Este impedimento es de *derecho eclesiástico,* y, por lo mismo, la Iglesia podría dispensarlo, con tal que los contrayentes no ignoren en qué consiste la esencia misma del contrato matrimonial, ignorancia que no se presume después de la pubertad (cf. cn.1096,2.º). No se requiere la *actual* potencia de engendrar o de ejercer el acto conyugal.

530. 2. **Edad oportuna.** La edad oportuna para contraer

matrimonio es la normal y corriente en el país o región donde se vive. Escuchemos lo que dispone el Código canónico:

«Aunque es válido el matrimonio celebrado después de esa edad (o sea, dieciséis y catorce años), procuren, sin embargo, los pastores de almas apartar de él a los jóvenes antes de la edad en que suele contraerse matrimonio según la costumbre de cada región» (cn.1072).

Las razones que lo aconsejan así son varias:

a) Por lo general, el semen varonil no es prolífico (o sea, no está provisto de espermatozoides) hasta los dieciocho años de edad aproximadamente. Por lo que el varón antes de los dieciocho años y la mujer antes de los quince o son estériles o generalmente engendran prole enfermiza y débil.

b) Los matrimonios prematuros no suelen acabar bien, por el insuficiente juicio y conocimiento de causa con que fueron contraídos.

c) Si fuera frecuente el matrimonio entre adolescentes, se facilitaría precozmente la inmoralidad entre ellos.

531. 3. **Edad tope.** No la hay ni por derecho natural ni por derecho eclesiástico. La edad madura para la generación es alrededor de los veinticuatro años en el varón y veinte en la mujer. La potencia generativa desaparece en la mujer, ordinariamente, entre los cuarenta y cinco y cincuenta años (edad crítica), aunque se han dado algunos casos de maternidad en sexagenarias y aun octogenarias. En el varón, la potencia generativa disminuye paulatinamente desde los cincuenta años en adelante; pero se han dado casos de paternidad incluso a los ochenta y noventa años, aunque no sin detrimento de la prole, que suele nacer enfermiza y débil [1].

532. 4. **Cese del impedimento.** El impedimento cesa:

a) Por cumplimiento de la edad, como es obvio.

b) Por dispensa pontificia, que se concede rarísima vez. Por lo mismo, en la duda *de hecho* no puede dispensar el ordinario, porque se trata de una de las cosas en las que el romano pontífice no suele dispensar (cf. cn.14).

Advertencias. 1.ª Este impedimento de edad, en cuanto es de *derecho eclesiástico*, no obliga a los no bautizados, con tal que tengan la suficiente discreción para contraer matrimonio y reúnan las demás condiciones requeridas por el derecho natural.

2.ª Si se hubiera contraído matrimonio *inválido* por defecto de edad (aunque sólo fuera por un solo día), no queda convalidado por el hecho de cumplir la edad requerida, sino que es menester *renovar*

[1] Cf. CAPPELLO, o.c., n.336.

el consentimiento ante el párroco y dos testigos, según las normas canónicas. Porque el defecto de edad es impedimento de *derecho público*[2].

2. Impotencia

533. 1. Nociones previas. Para entender el verdadero sentido y alcance de este impedimento, que a tantas tragedias matrimoniales puede dar lugar, es necesario conocer con precisión y exactitud ciertas nociones de fisiología humana sobre la naturaleza del acto conyugal en orden a la generación de los hijos. Rogamos al lector a quien no afecten de cerca estas cosas que salte la lectura de estas nociones, e incluso todo este capítulo de la impotencia.

1.ª CONCEPTO DE CÓPULA CARNAL. Recibe el nombre de *cópula carnal* (o también de *coito* o de *acto conyugal)* «la introducción del miembro viril en la vagina de la mujer con efusión de semen»[3]. Con ello termina la acción *del hombre* y comienza la de *la naturaleza* en orden a la concepción de un nuevo ser humano.

2.ª CONCEPTO DE IMPOTENCIA. En el sentido *canónico* de la palabra —que no coincide del todo con el sentido fisiológico—, la impotencia consiste *únicamente* en la *imposibilidad de realizar la cópula carnal* en la forma explicada, ya sea por defecto del hombre o de la mujer.

3.ª FECUNDIDAD Y ESTERILIDAD. No debe confundirse la *potencia* con la *fecundidad*, ni tampoco la *impotencia* con la *esterilidad*.

a) Son *potentes* todos aquellos que *pueden realizar normalmente el acto conyugal*, aunque, por cualquier causa que sea (v.gr., por *esterilidad* de uno de los cónyuges, conocida o no de antemano), ese acto resulte *infecundo*.

b) Son *impotentes*, por el contrario, *los que no pueden realizar normalmente el acto conyugal* (v.gr., por estrechez de vagina en la mujer), aunque no sean *estériles*, o sea, aunque llegarían a ser padres si pudieran realizar el acto matrimonial. Esta distinción es fundamentalísima para entender el sentido del impedimento canónico de impotencia.

4.ª TRIPLE DISTINCIÓN. En la unión conyugal entre el hombre y la mujer hay que distinguir tres cosas:

a) La *unión carnal* en sí misma (coito o cópula carnal en el sentido explicado).

b) La *fecundación* del óvulo de la mujer por el espermatozoide proporcionado por el hombre en la unión carnal.

c) La *generación* de un nuevo ser humano, consecuencia de la fecundación.

[2] Cf. PRÜMMER, o.c., III n.796; cf. cn.1133-1135.

[3] Cf. GASPARRI, *De matrimonio* I n.510.

El impedimento de impotencia se refiere *exclusivamente* al primero de estos tres momentos. O sea, que para la *validez* del matrimonio sólo se requiere la aptitud para realizar la unión carnal con el propio cónyuge con efusión de verdadero semen viril (sea o no fecundo). Todo lo demás es obra ya de *la naturaleza*, que escapa en absoluto a la voluntad o control humano.

No sin fundamento ha sido comparado el acto conyugal con la comida de los alimentos en orden a la *nutrición* del organismo humano. La *nutrición* requiere tres cosas: comida, digestión y asimilación de los alimentos. La comida se ordena a la digestión, y ésta a la asimilación, que realiza la *nutrición*. De manera semejante, el acto conyugal se ordena a la fecundación, y ésta produce la *generación* de un nuevo ser. El que introduce en su boca los alimentos y los deglute, ha comido en realidad, aunque por enfermedad del estómago o por otras causas no los digiera ni asimile. La manducación, en cuanto tal, ha sido perfecta, y no tiene ella la culpa de que no se siga la digestión ni asimilación. Algo semejante ocurre con el acto conyugal: si se ha realizado con toda normalidad y la mujer ha recibido *verdadero semen viril*, este acto es suficiente, *de suyo*, para la fecundación y generación, y, si de hecho no se siguen, esto es completamente accidental al acto mismo. Por lo mismo, ese acto es, de suyo, perfecto, y a los que pueden realizarlo normalmente no se les puede prohibir el matrimonio, aunque la fecundación y generación sean imposibles por esterilidad natural o por otras causas naturales[4].

5.ª DIVISIÓN DE LA IMPOTENCIA. La impotencia puede ser:

a) *Temporal o perpetua*, según que pueda o no corregirse por medios humanos lícitos y no gravemente peligrosos.

b) *Antecedente o consiguiente*, según sea anterior al matrimonio o se haya contraído después.

c) *Absoluta o relativa*, según lo sea con relación a *todas* las personas del otro sexo o sólo con relación a alguna o algunas determinadas. La impotencia relativa solamente inhabilita para contraer matrimonio con aquella o aquellas personas con las cuales no se puede realizar el acto conyugal.

d) *Natural o adventicia*, según proceda de la misma constitución defectuosa del cuerpo desde el nacimiento o haya sobrevenido por alguna causa intrínseca (enfermedad) o extrínseca (v.gr., por una operación quirúrgia).

e) *Orgánica o funcional*, según dependa de la misma constitución o lesión de los órganos generativos o del funcionamiento deficiente de los mismos (v.gr., por una perturbación del sistema nervioso). La orgánica casi siempre es perpetua; la funcional, casi nunca.

f) *Conocida o ignorada* por los contrayentes antes o después de su matrimonio.

[4] Cf. PRÜMMER, o.c., III n.797.

534. 2. **Doctrina de la Iglesia.** El Código canónico determina lo siguiente:

1.º **«La impotencia antecedente y perpetua del varón o de la mujer, tanto absoluta como relativa, dirime el matrimonio por derecho natural»** (cn.1084,1.º).

El sentido de la proposición es claro y no necesita explicación. Que esa clase de impotencia dirima el matrimonio por *derecho natural*, es también evidente, puesto que hace imposible la esencia misma del contrato matrimonial, o sea, el mutuo derecho al acto conyugal.

Interesa señalar únicamente quiénes padecen esta clase de impotencia, tanto por parte del hombre como de la mujer. Y así:

1) **Hay ciertamente impotencia por parte del varón:**

a) Si es eunuco o espadón, esto es, si carece de ambos testículos por nacimiento o castración o los tiene completamente atrofiados.

b) Si carece en absoluto de pene o es tan enorme o deforme que haga imposible el acto conyugal con *cualquier* mujer. Si sólo lo hiciera imposible con relación a alguna determinada, habría impotencia *relativa*, o sea, con relación a ella, pero no absoluta o con relación a todas.

c) Si padece de *anafrodisia*, o *anestesia sexual* (frigidez o defecto de excitabilidad para derramar el semen), o de *afrodisia* (excesiva rapidez en su derrame, o sea, antes de penetrar en la vagina). Estas enfermedades pueden curarse con remedios médicos, en cuyo caso dejan de constituir impotencia.

d) Si ha padecido de manera irreparable la *vasectomía doble* (según la sentencia prácticamente cierta), por la imposibilidad de emitir *verdadero semen testicular*, aunque pueda realizar el acto conyugal y emitir humores prostáticos o de otras glándulas no testiculares. Otra cosa habría que decir si la vasectomia fuera *reparable* o fuera sólo unilateral. Algunos pocos autores —v.gr., Vermeersch (t.4 n.41 ed. 1933)— niegan que la vasectomia doble dirima el matrimonio, porque aunque haga imposible la generación, puede obtenerse con ella el fin secundario del matrimonio (remedio de la concupiscencia), como ocurre con los estériles. No vale, sin embargo, este argumento. Porque ese fin secundario justifica el matrimonio siempre que pueda obtenerse con la verdadera y auténtica cópula carnal, que requiere la efusión de *verdadero semen viril*, o sea, elaborado en los testículos (sea o no fecundo), cosa del todo imposible para el que ha sufrido la vasectomía doble e irreparable. Aparte de que la experiencia ha demostrado claramente que a los que han sufrido esa doble operación el acto conyugal no les disminuye, sino que les aumenta la concupiscencia, ya que este acto nunca es en ellos plenamente saciativo; en cambio, sí lo es en los estériles, que emiten verdadero semen, aunque infecundo. No hay paridad entre ambos casos.

En algunos casos en que la jurisprudencia eclesiástica declaró que no constaba la nulidad del matrimonio contraído por algunos que habían sufrido la vasectomía doble, se trataba, al parecer, de casos de *dudosa* irreparabilidad, en cuyo caso —mientras permaneciera la duda— el matrimonio no se podría impedir, como declara el canon 1084,2.º. Hoy la Rota Romana se inclina cada vez más a impedir el matrimonio que se pretenda contraer con vasectomía doble.

Sin embargo, si la vasectomía doble se ha sufrido *después* de contraído el matrimonio, éste continúa siendo válido, ya que, de suyo, es perpetuo e indisoluble. E incluso, según algunos autores, podrían seguir realizando el acto conyugal (cf. CAPPELLO, o.c., n.379); otros autores niegan la licitud de tal uso (v.gr., REGATILLO, o.c., n.872,3). Esta última nos parece la sentencia más lógica y segura, si la irreparabilidad de la vasectomía es del todo *cierta;* pero no si es *dudosa*, según los principios que acabamos de recordar.

Finalmente, no es menester añadir que la operación de vasectomía doble es *absolutamente ilícita*, a no ser que sea necesaria para la conservación de la vida del que la sufre (v.gr., para extirparle un cáncer), y la autoridad civil que la imponga contra los tarados y enfermos o por cualquier otro motivo comete un gravísimo abuso y una monstruosa inmoralidad.

e) Si padece *epididimitis*, o sea, la atrofia o esclerosis del epidídimo, en grado tal que cierre u obture los canales que llevan el semen del testículo a las vesículas seminales. Con mayor motivo aún si los epidídimos han sido extirpados.

f) Si padece *infantilismo sexual*, o defecto de desarrollo en los órganos genitales, de suerte que los hace ineptos para el acto conyugal.

PERO NO HAY IMPOTENCIA si no puede romper un himen duro (podría romperse con un instrumento quirúrgico o con otro procedimiento honesto). Ni tampoco si carece de espermatozoides, con tal que pueda realizar el acto conyugal y emitir verdadero semen testicular.

2) **Hay ciertamente impotencia por parte de la mujer:**

a) Si carece de vagina o es tan estrecha que resulta del todo impenetrable por el miembro viril. La estrechez, sin embargo, puede ser *absoluta* (para toda clase de hombres) o *relativa* (para alguno determinado). Con este último no puede contraer matrimonio, pero sí con alguno de los otros [5].

b) Si padece de *vaginismo* perfecto. Esta enfermedad consiste en

[5] La mujer casada inepta para el acto conyugal por estrechez de vagina está obligada, según la sentencia más probable, a sufrir, a petición de su marido, una operación quirúrgica para corregir ese defecto, si puede hacerse sin grave peligro de su vida; porque se obligó al acto conyugal en virtud del mismo contrato matrimonial y su marido tiene derecho a él. Si no quiere someterse a esa operación, el marido podría obtener de Roma la dispensa de su matrimonio *rato*, aunque después de un lento y laborioso proceso demostrativo de la no consumación del matrimonio.

cierta neurosis espasmódica, en virtud de la cual la vagina se contrae fuertemente ante el menor contacto e impide la realización del acto sexual con el varón. Es de origen casi exclusivamente psíquico y muchas veces puede obtenerse su curación por procedimientos honestos.

No es impotente la mujer: *a)* Aunque haya sufrido la extirpación quirúrgica del útero y de los ovarios. Así lo ha declarado repetidas veces la Santa Sede[6], sea lo que fuere de la cuestión *teórica* que plantea esa operación.

b) Que carece de menstruación. Sin ella han concebido muchas mujeres, y, en todo caso, no hay que confundir la infecundidad con la impotencia.

Corolarios. 1.º Para que la impotencia dirima el matrimonio debe ser *antecedente* y *perpetua*. La impotencia *subsiguiente* al matrimonio o la meramente *temporal* (v.gr., por enfermedad pasajera) no diriman el matrimonio. Pero, si la impotencia *temporal* fuera *antecedente* al matrimonio y hubiera de durar mucho tiempo, habría que manifestárselo al otro cónyuge antes de contraerlo; de lo contrario, se cometería un doble pecado, por el *engaño* relativo a una cualidad necesaria y por el *peligro* de incontinencia a la que le expone. En cuanto al *uso* del matrimonio, pueden intentarlo sin pecado, siempre que haya alguna esperanza de poderlo realizar; si no la hubiera, deben abstenerse de los actos que pueden exponerles a peligro *próximo* de polución[7].

2.º La impotencia *consiguiente* al matrimonio, aun la conocida con toda *certeza*, no dirime el matrimonio, porque éste fue *válido* al contraerse, y el matrimonio es, de suyo, perpetuo; pero hace *ilícito su uso*, aun el únicamente intentado. Pero, en caso de impotencia *dudosa*, los cónyuges pueden intentar la realización del acto conyugal hasta cerciorarse de su efectiva impotencia, como hemos dicho en el corolario anterior.

2.º **«Si el impedimento de impotencia es dudoso con duda de derecho o de hecho, no debe impedirse el matrimonio ni declararlo nulo mientras subsista la duda»** (cn.1084,2.º).

La razón es porque prevalece el derecho natural *cierto* a contraer matrimonio. No dice el canon que ese matrimonio sea *ciertamente válido*, sino que *no se debe impedir*, ya que no consta con certeza el impedimento[8].

[6] Cf. S. Congregación del Santo Oficio, respuestas del 3 de febrero de 1887; 23 de julio de 1890, 31 de julio de 1895; S. Congregación de Sacramentos, 2 de abril de 1909, etcétera.

[7] Cf. Cappello, o.c., n.347,2.º; 366 y 370.

[8] La duda *de derecho* tiene lugar cuando se discute entre los teólogos o canonistas si tal o cual defecto o enfermedad constituye o no impotencia verdadera y no ha sido quitada la incertidumbre por alguna declaración auténtica de la Santa Sede. Y hay duda *de*

3.º **«La esterilidad no prohíbe ni dirime el matrimonio, permaneciendo firme lo establecido en el canon 1098»** (cn.1084,3.º).

El canon 1098 dice lo siguiente: «El que intenta contraer matrimonio engañado con dolo para obtener su consentimiento sobre alguna cualidad de la otra parte que por su propia naturaleza pueda perturbar gravemente el consorcio de la vida conyugal, contrae *inválidamente»*.

Como ya dijimos en las nociones previas, una cosa es la *potencia* para realizar el acto conyugal, y otra muy distinta la *fecundidad* de ese acto. Cuando falta la *potencia* para el acto, el matrimonio es inválido, como acabamos de ver. Pero, si el acto puede realizarse normalmente, es indiferente para la *validez*, e incluso para la *licitud*, que se siga o no la generación, con tal, naturalmente, que nada se haga para evitarla por medios ilícitos. La razón es porque la concepción o generación no es obra *del hombre*, sino de la *naturaleza*, y el contrato matrimonial no recae sobre la acción de la naturaleza, sino sobre la del hombre (derecho al acto conyugal).

Corolarios. De esta doctrina se sigue:

1.º Que pueden contraer matrimonio o seguir usando de él los que por su edad o enfermedad son *estériles*, aunque esta esterilidad conste con toda certeza.

2.º Que *con justa causa* puede usarse del matrimonio únicamente en los días agnésicos, como explicaremos en su lugar correspondiente.

3.º Que puede usarse del matrimonio incluso durante el período de gestación de la mujer —a pesar de ser imposible entonces un nuevo embarazo—, aunque con la debida moderación para no causar daño alguno a la nueva vida en formación (peligro de aborto).

535. Escolio. Conducta práctica en caso de impotencia antecedente y perpetua descubierta después de contraído inválidamente el matrimonio.

Cuando la impotencia antecedente y perpetua consta con *certeza* antes de celebrarse el matrimonio, no hay dificultad alguna en la práctica: el matrimonio debe prohibirse en absoluto, ya que es ciertamente *inválido* por derecho natural. Si alguien se atreviera a contraerlo o autorizarlo en esas condiciones, cometería un gravísimo pecado mortal, y el cónyuge culpable estaría obligado a resarcir a la otra parte los daños y perjuicios que se le sigan.

Pero puede ocurrir, y ocurre de hecho muchas veces, que el ma-

hecho cuando *en un caso determinado* no puede resolverse, ni siquiera por los médicos, si el que padece la enfermedad o defecto es o no verdaderamente impotente. Entonces el derecho natural al matrimonio prevalece mientras no conste lo contrario.

trimonio se ha contraído de buena fe, ignorando la existencia de la impotencia antecedente y perpetua, que se descubre únicamente después al intentar en vano consumar el matrimonio.

He aquí lo que debe hacerse en este caso:

1.º Una vez averiguada *con certeza*, los cónyuges —que en realidad no lo son, puesto que su matrimonio es inválido por derecho natural— han de separarse en absoluto y por propia iniciativa en cuanto al lecho, e incluso en cuanto a la convivencia en una misma casa, si pueden hacerlo sin escándalo de los que ignoren su situación. Si, como ocurre casi siempre, esa separación total no podría hacerse sin escándalo, hay que recurrir a la autoridad eclesiástica para que declare oficialmente la nulidad del matrimonio. La declaración auténtica de la nulidad del matrimonio y la autorización para contraer nuevas nupcias por parte del cónyuge no impotente, únicamente puede darla el juez *eclesiástico*. Jamás puede pasarse a segundas nupcias por propia autoridad, sin previa autorización eclesiástica [9].

2.º Antiguamente se permitía a los cónyuges seguir viviendo juntos como hermano y hermana. Pero Sixto V desaprobó dicha práctica y mandó que los cónyuges impotentes se separen, por el peligro constante de incontinencia en que se hallan [10].

Sin embargo, cuando la separación de los cónyuges es moralmente imposible (v.gr., donde la ley civil impide la separación por este motivo), se les puede permitir seguir viviendo juntos como si fueran hermanos, con tal que no haya peligro próximo de pecado [11].

3.º Como la impotencia *perpetua* y *antecedente al matrimonio* lo hace absolutamente inválido y nulo, es evidente que los pretendidos cónyuges, una vez que conozcan con certeza su impotencia, no pueden hacer nada relacionado con el acto conyugal. Todo lo que se prohíbe a los solteros, se les prohíbe también a ellos.

4.º *En la práctica*, si el confesor advierte que los cónyuges están de buena fe (o sea, creen que viven en legítimo matrimonio o, aunque conozcan el impedimento, creen lícito vivir como si fueran hermanos) y advierte además que la impotencia es *oculta* (o sea, desconocida de la gente) y la separación moralmente imposible, puede dejarlos en su buena fe, y ordinariamente debe hacerlo así. Pero, si la impotencia fuera notoria (v.gr., porque corre entre la gente el rumor de su existencia y la sospecha de que viven en pecado), habría que quitar el escándalo público proveniente de esa convivencia de los cónyuges. Por lo cual habría de imponerles, en el fuero de la conciencia, la obligación de separarse y de llevar el caso ante el juez eclesiástico en demanda de declaración de nulidad. El confesor, na-

[9] Cf. CAPPELLO, o.c., n.368.

[10] Cf. SIXTO V, const. *Cum frequenter*, del 27 de junio de 1587.

[11] Así lo declaró la S. C. C. el 15 de diciembre de 1877 (ASS 10,504s; *Collect S. C. de Prop. Fide* II n.2078). Hizo otra declaración semejante el Santo Oficio el 8 de marzo de 1900, en un caso de impotencia del varón que había sufrido la extirpación quirúrgica de ambos testículos.

turalmente, nada puede hacer por sí mismo (en virtud del inviolable secreto sacramental), sino que debe remitirles al párroco para que traten con él, en el fuero externo, toda esta cuestión. Si el confesor fuera el mismo párroco, debe rogar a los cónyuges que le comuniquen su caso *fuera de confesión* para que pueda actuar en el fuero externo.

3. Vínculo

536. 1. Noción. El impedimento de *vínculo* —llamado también *de ligamen*— consiste en la imposibilidad de contraer nuevo matrimonio mientras subsista el anterior válidamente contraído y consumado. Este impedimento es de derecho *natural* y *divino positivo* (Gen 2,25; Mt 19,6-9), y obliga, por lo mismo, a todos los hombres del mundo, aunque no estén bautizados. Se funda en la unidad del matrimonio (que prohíbe en absoluto, como ya vimos, la *poliandria* y la poligamia o *poliginia)* y en su perpetua indisolubilidad.

537. 2. Doctrina de la Iglesia. He aquí lo que dispone el Código canónico:

1.º **«Inválidamente atenta contraer matrimonio el que está ligado por el vínculo de un matrimonio anterior, aunque éste no haya sido consumado»** (cn.1085,1.º).

Expliquemos un poco el sentido y alcance de este canon:

INVÁLIDAMENTE, además de ilícitamente.

ATENTA CONTRAER MATRIMONIO. En el lenguaje jurídico, se designa con el nombre de *atentar* el vano intento de realizar válidamente un acto de suyo inválido por ser contrario al orden o forma establecido por las leyes, o también el intento de cometer un delito.

EL QUE ESTÁ LIGADO POR EL VÍNCULO DE UN MATRIMONIO ANTERIOR, o sea, el que contrajo válidamente un matrimonio cuyo vínculo subsiste todavía. Dicho vínculo, como ya vimos, sólo puede romperse por uno de estos tres capítulos: *a)* por la muerte de uno de los cónyuges; *b)* por disolución de un matrimonio *rato*, por legítima dispensa pontificia, y *c)* por el llamado «privilegio paulino» en favor del cónyuge pagano que recibe el bautismo y no puede seguir viviendo con su cónyuge sin ofensa del Creador.

AUNQUE ÉSTE NO HAYA SIDO CONSUMADO. El matrimonio *rato*, como acabamos de decir, puede disolverse por dispensa del Sumo Pontífice; pero mientras no se disuelva de hecho, el vínculo permanece y hace imposible otro matrimonio.

2.º **«Aunque el matrimonio anterior haya sido nulo o haya sido disuelto por cualquier causa, no por eso es lícito contraer otro antes de que conste legítimamente y con certeza la nulidad o la disolución del primero»** (cn.1085,2.º).

La razón es por los gravísimos trastornos que de lo contrario podrían ocasionarse.

La forma ordinaria de comprobar la disolución del anterior matrimonio es la prueba documental (v.gr., el certificado de defunción del otro cónyuge o de la dispensa pontificia del matrimonio *rato).* A falta de esta prueba, cuando se trata de comprobar la disolución por muerte de uno de los cónyuges, hay que atenerse a la instrucción del Santo Oficio *Matrimonii vinculo*, del 13 de mayo de 1862[12]. La investigación ha de hacerla el ordinario; y, si éste no se atreve a definir el caso, se ha de remitir a la Sagrada Congregación de Sacramentos.

Corolarios. 1.º Para celebrar nuevo matrimonio no basta la *probabilidad* de que haya muerto el cónyuge anterior (v.gr., porque se marchó y nada se ha vuelto a saber de él desde hace muchos años), sino que se requiere verdadera *certeza moral*, por un cúmulo decisivo de razones o conjeturas.

2.º Si después de celebrado el segundo matrimonio aparece el primer cónyuge, debe deshacerse *ipso facto* el segundo, aunque de este segundo hubiera habido hijos y no del primero, porque el segundo es *ciertamente inválido* aunque se hubiera contraído con absoluta buena fe.

3.º Si después de celebrado de buena fe el segundo matrimonio se averigua que el primer cónyuge vivía todavía al tiempo de celebrarse este segundo matrimonio, pero que ahora ha muerto ya, no queda convalidado con ello el segundo, sino que sigue siendo nulo —al menos por derecho eclesiástico— mientras no se renueve el consentimiento en la forma debida.

4.º El uso del segundo matrimonio celebrado con absoluta buena fe es, de suyo, lícito. Pero si después de celebrado surge la duda prudente sobre la existencia del vínculo anterior, no sería lícito usarlo mientras no se disipe esa duda. Si el que duda es uno solo de los cónyuges, no podría *pedir* el débito, pero sí concedérselo a la otra parte si ésta se halla de buena fe y no se le puede comunicar la duda sin grave daño. Otra cosa sería si le constara con certeza la existencia del vínculo anterior, porque en este caso tiene obligación gravísima de abandonar al segundo cónyuge, con el que contrajo matrimonio *inválidamente.*

5.º Como el llamado «matrimonio civil» es absolutamente inválido *entre bautizados*, el que contrajo únicamente esta clase de matrimonio, excluyendo el canónico, puede contraer matrimonio canóni-

[12] Cf. AAS 11 (1919) 199s.

co con otra persona (con permiso del ordinario o del párroco, consultado el ordinario) aunque viva todavía la persona con quien contrajo matrimonio civil [13].

6.º Los no bautizados que hayan contraído matrimonio *válido* por derecho natural no pueden contraer segundas nupcias viviendo todavía el cónyuge anterior, aunque las leyes civiles autoricen el divorcio y la segunda boda, y, si lo contraen, viven en vulgar y torpe concubinato, porque las leyes civiles no tienen valor alguno contra el derecho *natural* y *divino positivo*, que obliga a todos los hombres del mundo, bautizados o no. Por lo mismo, los hijos nacidos del segundo matrimonio son, ante Dios, ilegítimos y adulterinos.

4. Disparidad de cultos

538. He aquí lo que dispone el Código canónico:

1.º **«Es nulo el matrimonio contraído por una persona no bautizada con otra bautizada en la Iglesia católica o convertida a ella y que no la haya abandonado después por acto formal** (cn.1086,1.º).

Dos condiciones se exigen para que exista el impedimento de *disparidad de cultos:*

a) Que una de las partes no haya recibido el bautismo.

b) Que la otra haya sido bautizada *en la Iglesia católica* o se haya convertido a ella, sin que después haya vuelto a abandonar el catolicismo.

Han sido bautizados en la Iglesia católica los que fueron *agregados externamente a ella,* bien sea por deseo expreso del bautizado (si se bautizó siendo adulto), o por la intención de sus padres o tutores, o del ministro que le bautizo.

Este impedimento, en cuanto *dirimente*, es de *derecho eclesiástico*, y, por lo mismo, puede ser dispensado por la autoridad competente. Pero el propio canon advierte en su número 2 que no se dispense a no ser que se cumplan las condiciones que señalan los cánones 1125 y 1126, referentes al bautizo y educación de los hijos.

Si hubiera peligro próximo de perversión de la parte bautizada, este impedimento sería de derecho *divino*, y, por tanto, no podría ser dispensado por la Iglesia.

2.º **«Si una parte, al tiempo de celebrar el matrimonio, era tenida comúnmente como bautizada o su bautismo era dudoso, se ha de tener como válido el matrimonio, conforme el canon 1060, hasta que se pruebe con certeza que una de las partes estaba bautizada y la otra no»** (cn.1086,3.º).

[13] Cf. C. I. C., 16 de octubre de 1919 (AAS 11,479); C. Sacram., 20 de diciembre de 1923.

La razón es porque, como advierte el citado canon 1060, «el matrimonio goza del favor del derecho; por consiguiente, en caso de duda, se debe estar por la validez del matrimonio mientras no se demuestre lo contrario, salvo lo que se prescribe en el canon 1150 (o sea, cuando se trata de aplicar el "privilegio paulino", porque entonces, en caso de duda, el privilegio de la fe goza del favor del derecho)».

Corolarios. 1.º El matrimonio contraído *entre dos católicos*, el uno de los cuales, o los dos, están bautizados *dudosamente*, es válido mientras no se averigüe con certeza que alguno de ellos no está bautizado.

2.º El matrimonio contraído *entre un católico y un hereje* (v.gr., protestante o cismático), de los cuales el primero está *ciertamente* bautizado y el segundo lo está *dudosamente*, o ambos *dudosamente*, se tiene por válido mientras no conste con certeza que el católico está bautizado y que no lo está la otra parte.

3.º El matrimonio contraído *entre dos herejes* es siempre válido por este concepto, ya sea su bautismo cierto, ya dudoso, ya nulo.

4.º En general, en el caso de bautismo dudosamente válido existirá este impedimento si *objetivamente* se verifican las condiciones del canon; por consiguiente, cuando de la validez o nulidad objetiva del bautismo dudoso pueda depender la validez de un matrimonio que va a celebrarse, debe pedirse por precaución la dispensa del impedimento, en el supuesto de que la parte dudosamente bautizada se niegue a recibir el bautismo bajo condición. Este sería un caso de *duda de hecho*, y podría conceder la dispensa el ordinario local, a tenor del canon 14.

5.º Para los efectos de juzgar las causas matrimoniales, se presume válido, mientras no conste lo contrario, el bautismo conferido en las sectas de los discípulos de Cristo, presbiterianos, congregacionalistas, bautistas o metodistas, si se han empleado la materia y forma debidas [14].

En la práctica, antes de la celebración del matrimonio procédase de la siguiente forma:

a) Si una parte está ciertamente bautizada y la otra dudosamente, bautícese a ésta *sub conditione;* si no quiere ser bautizada, pídase, por si acaso no lo está, la dispensa del impedimento *ad cautelam*.

b) Si una parte no está bautizada y la otra lo está dudosamente, bautícese a ésta condicionalmente y pídase la dispensa del impedimento.

c) Si ambas partes están dudosamente bautizadas, bautícense bajo condición y no se necesita dispensa, puesto que el impedimento ya no existe.

[14] Cf. S. C. del S. Oficio, 28 de diciembre de 1949 (AAS 41,650).

d) Si una parte está ciertamente bautizada y la otra ciertamente no, bautícese a ésta o pídase la dispensa del impedimento.

5. **Orden sagrado**

539. He aquí lo que dispone el Código canónico:

«Inválidamente atentan contraer matrimonio los clérigos que han recibido órdenes sagradas» (cn.1087).

Consta por la expresa declaración del concilio de Trento (D 979).

Sobre este canon hay que notar lo siguiente:

1.º En virtud de este principio, atentarían *inválidamente* contraer matrimonio los obispos, presbíteros y diáconos, no sólo los de la Iglesia *latina*, sino también los de la *oriental*, por reciente disposición eclesiástica [15].

2.º Este impedimento es de derecho *eclesiástico* y presupone y se funda en la obligación del celibato que impone el canon 1037 a todos los ordenados *in sacris*. Al recibir la primera de las órdenes *sagradas* (el diaconado), se emite implícitamente un voto perpetuo de castidad. Discuten los autores si la obligación del celibato procede inmediatamente de la ley eclesiástica, o del voto implícito de castidad, o de ambos a la vez. Sea de ello lo que fuere, es cierto que, al menos por la ley eclesiástica, aunque el ordenando al recibir el diaconado excluyera sacrílegamente el voto, quedaría obligado al celibato y ligado con el impedimento dirimente para el matrimonio.

3.º Las principales razones por las que la Iglesia impone a los clérigos el celibato son éstas:

a) Porque el celibato virtuoso es más perfecto que el matrimonio [16].

b) Para que los clérigos se entreguen con mayor facilidad al ministerio divino y a la salvación de las almas, libres de las trabas y necesidades de una familia.

c) Para que los fieles sientan mayor veneración hacia el sacerdote y se aumente con ello su autoridad en beneficio de las almas.

d) Por la doctrina y el ejemplo de Cristo y de los apóstoles y las grandes alabanzas que tributaron a la virginidad los Santos Padres.

4.º La obligación del celibato y el correspondiente impedimento dirimente del matrimonio nacen de la ordenación *válida* y recibida *libremente*, o sea, sin miedo grave y con perfecto conocimiento de las obligaciones a ella anejas.

[15] Pío XII, 22 de febrero de 1949: c.62 (AAS 41,89).
[16] Cf. II-II,152,4. Cf. D 980, donde lo define el concilio de Trento.

La reducción al estado laical. En virtud de las normas emanadas de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 13 de enero de 1971 [17], el sacerdote o religioso profeso que obtenga de la Santa Sede su reducción al estado laical puede contraer matrimonio canónico por habérsele dispensado la ley del celibato y las demás obligaciones emanadas de su ordenación sacerdotal o profesión religiosa.

6. **Profesión religiosa**

540. El Código canónico establece lo siguiente:

«Atentan inválidamente contraer matrimonio los que emitieron voto público y perpetuo de castidad en un instituto religioso» (cn.1088).

Que el voto de castidad dirime el matrimonio, es *de fe*, por expresa definición del concilio de Trento (D 979). Santo Tomás da la siguiente hermosísima explicación:

«Quien hace voto perpetuo de castidad contrae con Dios matrimonio espiritual, que es mucho más digno que el matrimonio carnal. Pero un matrimonio carnal anteriormente celebrado dirime el contraído después; luego también lo dirime el voto perpetuo de castidad» [18].

1.º Este impedimento, *en cuanto dirimente*, es de derecho eclesiástico. Admite dispensa y cesa al cesar la obligación de los votos.

2.º Este impedimento es distinto del impedimento de *orden* que hemos examinado anteriormente. De suerte que un diácono que sea a la vez religioso profeso solemne necesitaría dos dispensas para contraer lícitamente matrimonio: la del diaconado y la del voto religioso de castidad.

7. **Rapto**

541. Se entiende por *rapto*, en cuanto impedimento del matrimonio, *el traslado violento de una mujer de un lugar a otro* (rapto propiamente dicho) *o la retención en el lugar donde se encuentra* (secuestro) *con intención de casarse con ella.* No importa que el rapto haya sido ejecutado por el propio raptor o por medio de otros.

El Código canónico expresa con toda precisión y claridad la naturaleza de este impedimento dirimente. He aquí el texto:

[17] Cf. AAS 63 (1971) 303-308.

[18] *Suppl.* 53,2, *sed contra.*

«Entre el varón y la mujer raptada o al menos retenida con el fin de contraer matrimonio con ella, no puede haber ningún matrimonio, a no ser que la mujer, después de separada del raptor y constituida en un lugar seguro y libre, elija espontáneamente el matrimonio» (cn.1089).

Hay que notar lo siguiente:

1.º El impedimento de rapto es de *derecho eclesiástico;* pero la Iglesia jamás dispensa de él, ya que está en la mano del raptor hacer cesar el impedimento poniendo en libertad a la mujer.

2.º No existe impedimento de rapto cuando la mujer *huyó* voluntariamente con un varón a un lugar lejano para contraer matrimonio con él contra la voluntad de sus padres. Pero en el fuero externo habría que probar, para que se reconozca la validez del contrato, el libre consentimiento de la mujer en la fuga y en el matrimonio.

8. **Crimen**

542. El impedimento de *crimen* ha experimentado una notable simplificación en el nuevo Código de Derecho canónico al no ser necesario —como en la legislación anterior— haber precedido adulterio con promesa de matrimonio, conyugicidio o ambas cosas a la vez.

He aquí la legislación canónica actualmente vigente en el nuevo Código:

«El que, con miras a contraer matrimonio con cierta persona, matara al cónyuge de la misma o al propio cónyuge, atenta inválidamente tal matrimonio» (cn. 1090,1.º). **También atentan inválidamente contraer matrimonio entre sí los que produjeron la muerte del cónyuge con obras físicas o morales»** (cn.1090,2.º).

Este impedimento es de *derecho eclesiástico* y, por lo mismo, podría ser dispensado por la autoridad eclesiástica; pero el sumo pontífice no concede nunca la dispensa cuando se trata de público conyugicidio.

Para incurrir en este monstruoso delito ya no es necesario —como exigía la legislación anterior al nuevo Código— que haya precedido adulterio o promesa del matrimonio, o ambas cosas a la vez. Basta que se haya cometido el crimen por uno solo de los presuntos contrayentes, o por ambos conjuntamente. Y en este segundo caso es indiferente que el crimen lo hayan cometido *físicamente* (v.gr., envenenando al cónyuge inocente) o *moralmente* (v.gr., sobornando al médico para que no aplique los remedios que evitarían la muerte).

9. Consanguinidad

543. 1. Nociones previas. 1.ª PUEDEN DISTINGUIRSE ENTRE LOS HOMBRES TRES CLASES DE PARENTESCO:

a) *Natural*, fundado en la misma sangre *(consanguinidad)*.
b) *Político*, fundado en relaciones familiares *(afinidad)*.
c) *Legal*, fundado en la *adopción* de un hijo extraño [19].

2.ª LA CONSANGUINIDAD ES EL VÍNCULO DE SANGRE COMÚN QUE UNE A DIVERSAS PERSONAS DESCENDIENTES POR GENERACIÓN CARNAL DE UN MISMO TRONCO PRÓXIMO.

La consanguinidad es *legítima* o *ilegítima* según provenga de verdadero matrimonio o de fornicación o adulterio. Es *perfecta* cuando lo es por parte del padre y de la madre, e *imperfecta*, cuando sólo lo es por parte del padre o de la madre (medios hermanos).

3.ª EN LA CONSANGUINIDAD HAY QUE DISTINGUIR TRES COSAS::

a) *El tronco* o estirpe, es decir, *la persona de la cual como de su raíz y fundamento toman origen los consanguíneos por generación* (v.gr., para los primos hermanos, el tronco es el abuelo común).
b) *La línea*, es decir, *la serie de personas que tienen origen en el mismo tronco*. Puede ser *recta* (ascendente o descendente), si se trata de personas que descienden unas de otras por generación (abuelos, padres, hijos, etc.); o *colateral*, si no descienden unas de otras, pero tienen un mismo tronco común (v.gr., hermanos o primos, cuyo tronco común es el padre o el abuelo). La colateral puede ser *igual*, si la distancia al tronco común es la misma en ambos consanguíneos (v.gr., entre dos primos hermanos), o *desigual*, si en uno de los consanguíneos la distancia al tronco común es mayor que en el otro (v.gr., entre tíos y sobrinos).
c) *El grado*, es decir, la distancia que media entre un pariente y otro con relación al tronco común.

4.ª EL CÓMPUTO DE LOS GRADOS se hace, en Derecho canónico [20], del modo que determina el canon 108. Dice así:

«§ 1. La consanguinidad se cuenta por líneas y grados.
§ 2. *En la línea recta* hay tantos grados cuantas generaciones, o sea, cuantas personas, descontado el tronco.
§ 3. En la línea oblicua (o colateral) hay tantos grados cuantas personas en una y otra línea simultáneamente, descontado el tronco».

[19] Actualmente, ya no existe el llamado *parentesco espiritual*, que se producía entre el bautizado o confirmado y sus padrinos.
[20] En el Derecho romano y en el civil moderno se mide la consanguinidad colateral subiendo por una línea hasta el tronco y descendiendo luego hasta encontrar la persona consanguínea. El Derecho canónico hace el cómputo *sólo por una línea;* pero, si las líneas son desiguales, lo hace por *la más larga*, aunque teniendo en cuenta el grado de la otra.

Ejemplos. 1.º *En la línea recta* hay *un* grado entre padres e hijos; *dos*, entre abuelos y nietos; *tres*, entre bisabuelos y bisnietos.

2.º *En la línea colateral*, dos hermanos tienen por tronco común a los mismos padres (o el padre o la madre, si son medios hermanos) y distan entre sí *un* grado; dos primos hermanos tienen por tronco común al abuelo y distan entre sí *dos* grados; dos primos segundos tienen por estirpe común al bisabuelo y distan entre sí *tres* grados. Cuando las ramas son desiguales, se cuenta únicamente *la más larga;* y así, un tío y una sobrina segunda distan entre sí *tres* grados, puesto que el tronco común es el bisabuelo de la segunda sobrina, y este bisabuelo dista *tres* grados de ella, aunque sólo dista un grado del tío (puesto que es su padre).

He aquí en un sencillo cuadro sinóptico los grados de consanguinidad, tanto en la línea recta como en la colateral, hasta el tercer grado:

Consanguinidad	Grado 1.º	Grado 2.º	Grado 3.º
Línea recta — Ascendente	Padres	Abuelos	Bisabuelos
Línea recta — Descendente ..	Hijos	Nietos	Bisnietos
Línea colateral	Hermanos	Tíos Primos hermanos Sobrinos	Tíos segundos Primos segundos Sobrinos segundos

5.ª Modo de descubrir la consanguinidad entre dos personas. Cuando se ignora si dos personas son entre sí consanguíneas o se desconoce el grado en que lo son, procédase del modo siguiente:

a) Escríbanse los nombres de los presuntos consanguíneos.

b) Sobre sus nombres respectivos escríbanse los nombres de sus *padres*, de sus *abuelos* y de sus *bisabuelos*.

c) Si entre estos enumerados ascendientes de cada uno no se encuentra ningún tronco común a los dos, no existe consanguinidad alguna que impida el matrimonio.

d) Si se encuentra un tronco común o varios entrecruzados, cuéntense los grados con que dista de él o de ellos *cada uno de los contrayentes* y se tendrá el número de impedimentos de consanguinidad y su cualidad o grados.

Ejemplos. 1.º Si Juan y Rosa quieren contraer matrimonio y resulta que el padre de Juan es hermano de la madre de Rosa, Juan y Rosa son primos hermanos y distan entre sí *dos* grados colaterales, porque son dos los grados que hay entre ellos y el abuelo común, que constituye el tronco o estirpe. Pero si además resulta que el abuelo de Juan era hermano de la abuela de Rosa, Juan y Rosa tienen doble impedimento: uno de *segundo* grado (por ser primos hermanos, cuyo tronco común es el abuelo de ambos) y otro de *tercer*

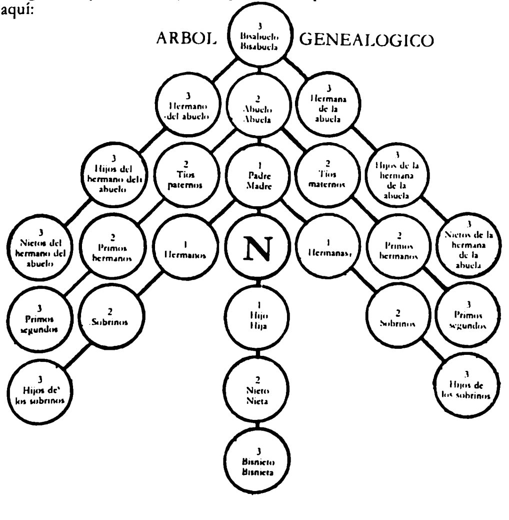
grado (por ser primos segundos, cuyo tronco común es un bisabuelo). Este segundo impedimento proviene de que el padre de Juan y el de Rosa (que eran hermanos entre sí) se casaron con dos mujeres de otra familia que eran entre sí primas hermanas.

2.º Si dos hermanos de una familia se casan con dos hermanas de otra familia, los hijos de un hermano son ***doblemente consanguíneos*** de los hijos del otro ***en segundo grado colateral igual***, pues hay dos troncos comunes, o sea, el abuelo paterno y el abuelo materno.

3.º Si dos hermanos se casan con dos hermanas que sean doblemente consanguíneas de ellos en segundo grado igual (ejemplo 2.º), los hijos de uno de estos matrimonios, con respecto a los del otro matrimonio, serían ***cuatro veces consanguíneos: dos*** en segundo grado igual (como en el ejemplo 2.º) y otros ***dos*** en tercer grado también igual.

En la práctica, el impedimento existe entre aquellos cuyos padres son, al menos, primos hermanos, primos hermanos paternos o primos hermanos maternos; no existe si son parientes en menor grado, de suerte que no tengan ni bisabuelos comunes.

Para facilitar la búsqueda del impedimento de consanguinidad, ayuda mucho tener a la vista el llamado ***árbol genealógico***, que recoge los grados que constituyen impedimento para el matrimonio. Helo aquí:



544. 2. **El impedimento canónico.** He aquí lo que dispone el Código:

1.º **«En línea recta de consanguinidad es nulo el matrimonio entre todos los ascendientes y descendientes tanto legítimos como naturales»** (cn.1091,1.º).

Este impedimento es clarísimamente de *derecho natural*, al menos en el primer grado (entre padres e hijos), y probabilísimamente en todos los demás grados. Por lo mismo, no puede ser dispensado jamás.

Son muchas las razones que justifican el impedimento dirimente de consanguinidad tanto en toda la línea recta como en los grados colaterales más próximos. He aquí algunas de las que señala Santo Tomás[21]:

a) Por el honor y reverencia debidos a los padres y parientes, que quedarían profanadas por la torpeza del acto carnal.

b) Por el peligro de incontinencia si fuera posible el matrimonio entre personas que conviven bajo un mismo techo y que se aman intensamente.

c) Porque, de lo contrario, se impediría contraer nuevos amigos y establecer nuevos lazos sociales entre las distintas familias.

d) Por los grandes daños que se le siguen a la prole de tales matrimonios, como atestigua la experiencia[22].

2.º **«En línea colateral es nulo hasta el cuarto grado inclusive»** (cn.1091,2.º). **«El impedimento de consanguinidad no se multiplica»** (cn.1091,3.º).

Hay que notar lo siguiente:

1) En el primer grado colateral (entre hermanos), este impedimento es probabilísimamente de *derecho natural*, pero no primario, sino secundario; por lo que, en las circunstancias especialísimas del origen de la humanidad, se permitió a los hijos de Adán y Eva casarse con sus hermanas. En los demás grados colaterales, el impedimento es solo de *derecho eclesiástico*.

2) La Iglesia jamás dispensa el impedimento en aquellos grados en los que se duda si es de derecho natural (entre hermanos). En los otros dispensa más o menos fácilmente, según que el grado de parentesco sea más o menos remoto. Con gran repugnancia dispensa cuando se trata de casamientos con impedimento de primero

[21] Cf. II-II,154,9; *Suppl.* 54,3.

[22] Los principales son: concepciones imperfectas, fetos monstruosos, partos prematuros, predisposición a las enfermedades nerviosas (especialmente a la histeria y epilepsia), sordomudismo, escrófula, tuberculosis, albinismo, poco desarrollo de las facultades mentales, idiotez, etc. Con frecuencia, los matrimonios entre parientes próximos son *estériles* o tienen hijos enfermizos y enclenques. Por el contrario, cuanto mayor es la diversidad de sangre entre los cónyuges, tanto mejor y más robusta es la prole.

con segundo grado en línea colateral (entre tíos y sobrinos), acerca de lo cual ha de tenerse presente la instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos, del 1 de agosto de 1931 (AAS 23,413), en la que se dispone:

a) Que los párrocos deben instruir a los feligreses, especialmente en la predicación y en la catequesis, acerca de las razones por las cuales la Iglesia ha introducido los impedimentos matrimoniales.

b) Que deben disuadirles de pedir dispensas de ellos con demasiada facilidad.

c) Que para obtener dispensa de ese impedimento (entre tíos y sobrinos) se requieren causas más graves de las que comúnmente suelen alegarse en otros impedimentos.

d) Que la recomendación de las preces ha de hacerla el obispo de su puño y letra, o, por lo menos, firmarla él si no puede escribirla.

3) La consanguinidad en tercer grado de línea colateral (v.gr., entre primos segundos) es impedimento de *grado menor* y se dispensa con bastante facilidad. Pero, si el matrimonio se contrajera sin haber obtenido la dispensa, sería, de suyo, *inválido*.

4) Ya hemos explicado la manera de encontrar los diferentes troncos que pueden afectar a unos mismos consanguíneos cuando los impedimentos son múltiples.

3.º **«Nunca debe permitirse el matrimonio si hay alguna duda acerca de si las partes son consanguíneas en algún grado de línea recta o en segundo de línea colateral»** (cn.1091,4.º).

Se comprende perfectamente, porque no es lícito exponer el matrimonio a peligro de nulidad por derecho natural. Sin embargo, si la duda surge *después* de celebrado el matrimonio, no se les puede imponer la separación *mientras subsista la duda*, porque, en caso de duda, el matrimonio se presume *válido* mientras no se demuestre lo contrario (cf. cn.1060).

10. **Afinidad**

545. 1. **Noción.** Se conoce con el nombre de afinidad el *vínculo legal que existe entre un cónyuge y los consanguíneos del otro.* No se funda en la *sangre* (a diferencia de la consanguinidad), sino en el vínculo *legal* que establece el matrimonio válido entre un cónyuge y los consanguíneos del otro. Las nociones de *línea* y *grado* que hemos expuesto al hablar de la consanguinidad se aplican también a la afinidad.

546. 2. **Origen.** El Código canónico establece lo siguiente:

«§ 1. La afinidad se origina del matrimonio válido, ya sea *rato*, ya *rato y consumado.*

§ 2. Existe solamente entre el marido y los consanguíneos de la mujer, y asimismo entre la mujer y los consanguíneos del marido.

§ 3. Se cuenta de manera que los consanguíneos del marido sean también, en la misma línea y grado, afines de la mujer, y viceversa» (cn.109).

Aunque el § 1 parece decir que la afinidad procede únicamente del matrimonio *rato*, que es el matrimonio entre bautizados, no obstante se produce también por el matrimonio *legítimo*, que es el contraído válidamente entre infieles o entre un fiel y otro infiel[23].

547. 3. Grados de afinidad. He aquí, en cuadro sinóptico, los dos primeros grados de afinidad en línea recta y colateral:

Afinidad	Grado 1.º	Grado 2.º
Línea recta.	Suegro con nuera. Suegra con yerno. Padrastro con hijastra. Madrastra con hijastro.	Padres del suegro o suegra. Padres del padrastro o madrastra. Hijos del hijastro o hijastra.
Línea colateral.	Hermanos del cónyuge (cuñados).	Tíos del cónyuge. Primos hermanos del cónyuge. Sobrinos del cónyuge.

548. 4. El impedimento canónico. El Código de la Iglesia dispone lo siguiente:

1.º **«La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado»** (cn.1092).

La razón es porque, por el matrimonio, el marido y la mujer se hacen «una sola carne» (Gen 2,24); luego, en cierto sentido, adquieren una especie de consanguinidad con los consanguíneos del cónyuge (afinidad), que impide el matrimonio con ellos por razones de respeto y de decencia. Añádase a esto el peligro contra la mutua fidelidad entre los cónyuges, que originaría la posibilidad de poderse casar el día de mañana con los consanguíneos del propio cónyuge, teniendo en cuenta, sobre todo, que a veces conviven bajo el mismo techo, o al menos, se tratan con mucha intimidad y frecuencia.

Este impedimento es de *derecho eclesiástico;* pero la Iglesia concede la dispensa con extremada dificultad.

[23] Así lo declaró la Sagrada Congregación del Santo Oficio el 16 de enero de 1957 (AAS 49,77).

Aplicaciones. En virtud de este canon:

1.º El marido viudo no puede contraer válidamente matrimonio con la que fue su suegra, o la madre, abuela, etc., de su suegra (línea recta ascendente). Tampoco puede contraerlo con las hijas que su mujer difunta había tenido de otro marido (hijastras), ni con las hijas, nietas, etc., de ellos (líneas rectas descendentes).

2.º La mujer viuda no puede contraerlo con el que fue su suegro, o el padre, abuelo, etc., de su suegro (línea recta ascendente). Tampoco lo puede contraer con los hijos que su marido había tenido de otro matrimonio (hijastros), ni con los hijos, nietos, etc., de ellos (línea recta descendente).

Advertencia importante. En el nuevo Código canónico desaparece el impedimento de afinidad en la *línea colateral*, por lo que los incursos en ella pueden libremente contraer matrimonio.

11. Pública honestidad

549. Se llama impedimento de *pública honestidad* el que surge de una especie de parentesco o afinidad proveniente de una unión cuasimarital, es decir, de un matrimonio *inválido*, sea o no consumado, o de un concubinato público y notorio. Dirime el matrimonio en *el primer grado de línea recta* entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y viceversa. He aquí el canon correspondiente:

«El impedimento de pública honestidad se origina por un matrimonio inválido después de instaurada la vida común o de un notorio y público concubinato; y dirime las nupcias en el primer grado de la línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y viceversa» (cn.1093).

Este impedimento se parece al de afinidad; pero se distingue de ella en que la afinidad proviene de la unión marital perfecta y *legítima* de los cónyuges, mientras que la pública honestidad proviene de la unión imperfecta e *ilegítima* de los pseudocónyuges.

Advertencias. 1.ª El que celebró matrimonio *inválido* con una mujer (por cualquier causa que fuese la invalidez) o vivió con ella en *público y notorio concubinato*, no puede casarse con la madre o abuela de esa mujer, ni con la hija o la nieta. Dígase lo mismo de la mujer con respecto al padre o abuelo, o el hijo o nieto de su pseudomarido o amante.

2.ª La vida marital que de ordinario sigue a la celebración de un matrimonio civil es verdadero concubinato (entre bautizados), del cual, si es público o notorio, puede surgir el impedimento de

pública honestidad; pero no surge de *sólo el acto civil* independientemente de la cohabitación[24].

3.ª Es dudoso que produzca impedimento en una persona bautizada un concubinato habido en la infidelidad.

4.ª Este impedimento es de *derecho eclesiástico*, y, como tal, dispensable. Pero, una vez contraído, este impedimento es perpetuo y no cesa nunca, a no ser por legítima dispensa del romano pontífice o en peligro de muerte, a tenor del canon 1079.

12. **Parentesco legal**

550. Como ya dijimos, el llamado *parentesco legal*, que afecta al hijo adoptado con sus adoptantes, constituye en algunas naciones, por expresa concesión de la Iglesia, un simple impedimento *impediente*, que hace *ilícito* el matrimonio contraído sin dispensa, pero no *inválido*. En otras muchas naciones, entre las que figura España, este impedimento es *dirimente*, o sea, que hace el matrimonio *inválido* además de *ilícito*.

He aquí lo que dispone el Código canónico:

«No pueden contraer válidamente matrimonio entre sí los unidos por parentesco legal nacido de adopción, en la linea recta o en el segundo grado de la línea colateral» (cn.1094).

La fuerza de este impedimento, en cuanto a los matrimonios *canónicos*, no procede de la ley civil, sino de la *canonización* que de esa ley hace la Iglesia en el canon citado. Es, por tanto, impedimento de *derecho eclesiástico*, del cual puede la Iglesia dispensar, sin perjuicio de que siga subsistiendo la adopción para todos los demás efectos.

Advertencias. 1.ª EN ESPAÑA, la adopción constituye impedimento dirimente: *a)* entre el padre o madre adoptante y el adoptado; *b)* entre éste y el cónyuge viudo de aquéllos; *c)* entre el padre o madre adoptante y el cónyuge viudo del adoptado; *d)* entre los descendientes legítimos del adoptante y el adoptado mientras subsista la adopción *(Código civil español* art.84,5.º y 6.º).

2.ª RIGE TAMBIÉN COMO DIRIMENTE en Italia, Polonia, Grecia (dudoso), Bolivia, Brasil, Colombia, Guatemala, Perú, Croacia, Eslavonia y principado de Mónaco.

3.ª RIGE TAN SÓLO COMO IMPEDIENTE en Francia, Alemania, Hungría, Suiza, Rumania, Bélgica, Venezuela y Luxemburgo.

4.ª NO CONSTITUYE IMPEDIMENTO ALGUNO en Portugal, Argentina, Ecuador, Chile, Costa Rica, Méjico, Nicaragua, Paraguay, San Sal-

[24] C. P. Intérpr., 12 de marzo de 1929 (AAS 21,170).

vador y Uruguay. Tampoco en Holanda, Austria, Dinamarca, Servia, Suecia, Noruega, Bulgaria, Canadá, Inglaterra y Estados Unidos de América.

ARTICULO III

Los matrimonios mixtos

551-557. En torno a los llamados «matrimonios mixtos o de mixta religión» —o sea, los contraídos por dos personas *bautizadas*, pero solamente una de ellas en la Iglesia católica—, la legislación canónica ha experimentado un notable cambio después del concilio Vaticano II, con miras, principalmente, de facilitar la unión ecuménica entre todos los cristianos. Recogemos íntegramente a continuación la nueva legislación promulgada en el nuevo Código de Derecho canónico.

«Canon 1124. El matrimonio entre dos personas bautizadas, de las cuales una está bautizada en la Iglesia católica o recibida en ella después del bautismo y que no la haya abandonado por un acto formal, y la otra adscrita a una Iglesia o comunidad eclesial que no tiene plena comunión con la Iglesia católica, está prohibido sin la licencia expresa de la autoridad competente.

Canon 1125. Esta licencia puede concederla el ordinario local si existe una causa justa y razonable; pero no la conceda si no se cumplen las siguientes condiciones:

1.ª La parte católica debe declarar estar preparada a remover los peligros de perder la fe y ha de prestar la sincera promesa de hacer todo cuanto pueda para que todos los hijos sean bautizados y educados en la Iglesia católica.

2.ª Han de ponerse en conocimiento de la otra parte las promesas hechas por la parte católica, de suerte que le conste que conoce perfectamente las promesas y obligaciones de la parte católica.

3.ª Ambas partes han de ser instruidas en los fines y propiedades esenciales del matrimonio, que no pueden ser excluidos por ninguna de las dos.

Canon 1126. Corresponde a las Conferencias Episcopales establecer de qué modo hay que hacer estas declaraciones y promesas que siempre se requieren y determinar cuáles han de constar en el fuero externo y ponerlas en conocimiento de la parte no católica.

Canon 1127. 1.º En lo que atañe a la forma que ha de emplearse en el matrimonio mixto, guárdese lo prescrito en el canon 1108 [1]. Sin embargo, si la parte católica contrae matrimonio con par-

[1] El canon 1108 habla del ministro que ha de asistir al matrimonio (obispo, párroco, sacerdote o diácono) y dos testigos.

te no católica de rito oriental, la forma canónica de la celebración es necesaria sólo para la *licitud;* para la *validez* se requiere la intervención de un ministro sagrado, guardadas las demás cosas que hay que observar en derecho.

2.º Si obstan graves dificultades para observar la forma canónica, el ordinario del lugar de la parte católica tiene el derecho de dispensar de la misma en cada caso particular, consultando, sin embargo, al ordinario del lugar en que se celebra el matrimonio, y salvando para la *validez* alguna forma pública de la celebración. A las Conferencias Episcopales corresponde establecer las normas por las que dicha dispensa se conceda conforme a razón.

3.º Se prohíbe que antes o después de la canónica celebración, según lo preceptuado en el n.1.º, haya otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento. Igualmente no se haga una celebración religiosa en la que el asistente católico y el ministro no católico juntamente, actuando cada uno en su propio rito, requieran el consentimiento de las partes.

Canon 1128. Los ordinarios del lugar y los otros pastores de almas procuren que no falten al cónyuge católico y a los hijos nacidos del matrimonio mixto los auxilios espirituales para cumplir sus obligaciones, y ayuden a los cónyuges a fomentar la unidad de la vida familiar y conyugal.

Canon 1129. Lo prescrito en los cánones 1127 y 1128 es aplicable también a los matrimonios afectados por el impedimento de 'disparidad de cultos' de que trata el canon 1086,1.º)».

ARTICULO IV

Cese o dispensa de los impedimentos

558-570. Recogemos a continuación la nueva legislación sobre la dispensa de los impedimentos para el matrimonio promulgada por el nuevo Código canónico.

«Canon 1078. 1.º El ordinario del lugar puede dispensar a sus propios súbditos dondequiera que vivan, y a todos los actualmente residentes en su propio territorio, de todos los impedimentos *de derecho eclesiástico*, excepto de los que su dispensa se reserva a la Sede Apostólica.

2.º Los impedimentos cuya dispensa se reserva a la Sede Apostólica son:

1. El impedimento surgido de la ordenación *in sacris* o del voto público y perpetuo de castidad emitido en un instituto religioso de derecho pontificio.
2. El impedimento de crimen, de que trata el canon 1090.
3. Nunca se da la dispensa del impedimento de consanguinidad en línea recta o en el segundo grado de la línea colateral.

Canon 1079. 1.º En peligro urgente de muerte, el ordinario del lugar puede dispensar a sus propios súbditos dondequiera que vivan, y a todos los actualmente residentes en su propio territorio, tanto de la forma que debe guardarse en la celebración del matrimonio como de todos y cada uno de los impedimentos *de derecho eclesiástico*, ya sean públicos u ocultos, excepto del impedimento nacido del sagrado orden del presbiterado.

2.º En las mismas circunstancias de las que trata el párrafo anterior, pero únicamente para los casos en los que ni siquiera se puede acudir al ordinario del lugar, gozan de la misma potestad tanto el párroco como el sagrado ministro legítimamente delegado, como el sacerdote o el diácono que asisten al matrimonio, según la norma del canon 1162,2.º

3.º En peligro de muerte, el confesor goza de la potestad de dispensar de los impedimentos ocultos para el fuero interno, tanto dentro como fuera del acto sacramental de la confesión.

4.º En el caso citado en el número 2.º de este canon se considera que no puede acudirse al ordinario del lugar si solamente pudiera hacerse por telégrado o teléfono.

Canon 1080. 1.º Siempre que el impedimento se descubra cuando ya esté todo preparado para las nupcias, ni el matrimonio pueda diferirse sin probable peligro de grave mal hasta que se obtenga la dispensa de la competente autoridad, gozan de la potestad de dispensar de todos los impedimentos (excepto los del orden sagrado y voto perpetuo de castidad) el ordinario del lugar y —con tal que el caso sea oculto— todos los citados en el canon 1079,2.º y 3.º, guardando las condiciones allí prescritas.

2.º Esta potestad vale también para la convalidación del matrimonio, si existe el mismo peligro en la demora y no hay tiempo de recurrir a la Sede Apostólica o al ordinario del lugar en lo relativo a los impedimentos que puede dispensar.

Canon 1081. El párroco, o el sacerdote, o el diácono de los que trata el canon 1079,2.º, comuniquen en seguida al ordinario del lugar la concesión de la dispensa concedida en el fuero externo; y anótese la misma en el libro de matrimonios.

Canon 1082. A no ser que disponga otra cosa el rescripto de la Sagrada Penitenciaría, la dispensa concedida en el fuero interno no sacramental sobre un impedimento oculto ha de anotarse en el libro que debe conservarse secretamente en el archivo de la curia; ni es necesaria otra dispensa para el fuero externo si posteriormente el impedimento oculto pasase a ser público».

SECCION III

Modo de celebrarse el matrimonio

INTRODUCCION

571. Por la propia naturaleza de las cosas, para la validez del contrato conyugal sería suficiente el consentimiento deliberado mutuo de los contrayentes manifestado de alguna manera extrínseca (v.gr., con la palabra, gesto afirmativo, por escrito, etc.). Pero el derecho positivo legítimo puede exigir algunas condiciones o formalidades que afecten no solamente a la *licitud*, sino incluso a la *validez* del contrato matrimonial. La razón fundamental para exigirlo así es porque el bien público y común requiere que un contrato de tanta importancia y repercusión social como el matrimonio no se contraiga sin la debida publicidad y en forma tal que pueda probarse jurídicamente, si el caso llega.

De hecho, en casi todos los pueblos y razas del mundo, el consentimiento matrimonial se rodea de solemnidades y ritos tanto religiosos como profanos. La potestad civil puede señalar las formalidades y condiciones para la validez del matrimonio contraído por los infieles no bautizados; pero en el matrimonio de los cristianos —que es un *sacramento* además de un contrato natural— la potestad omnímoda y absoluta para señalar las condiciones pertenece exclusivamente a la Iglesia católica, como hemos demostrado más arriba.

Nótese que, cuando la Iglesia señala las condiciones en que debe celebrarse el matrimonio para que sea *válido* ante Dios y ante la propia Iglesia, no altera en lo más mínimo el pensamiento de Cristo al elevar a la dignidad de sacramento *el mismo contrato natural legítimamente contraído entre los esposos*, sino que se limita a declarar cuáles son las personas *inhábiles* para celebrar *legítimamente* ese contrato (impedimentos) y

cuándo ese contrato no es *legítimo* (por falta de verdadero consentimiento o de la debida forma al celebrarlo).

Vamos a dividir esta sección en dos capítulos, con sus correspondientes artículos:

1.º La celebración del matrimonio.
2.º La convalidación del matrimonio.

CAPITULO I

La celebración del matrimonio

572. Este primer capítulo lo subdividimos en dos artículos, en la siguiente forma:

1.º Forma canónica del matrimonio.
2.º Formalidades civiles.

ARTICULO I

Forma canónica del matrimonio

573. Cabe distinguir entre forma canónica *ordinaria*, que debe observarse en los casos corrientes y comunes, y forma canónica *extraordinaria*, que afecta a algunos casos revestidos de circunstancias especiales. Vamos a estudiar ambas formas por separado.

A) Forma canónica ordinaria

574. El Código oficial de la Iglesia precisa con detalle lo relativo al clérigo asistente al matrimonio en nombre de la Iglesia, al lugar donde debe celebrarse el matrimonio y al rito litúrgico del mismo. He aquí los cánones correspondientes:

575. 1. **El clérigo o ministro asistente.**

«Canon 1108. 1.º Solamente son *válidos* aquellos matrimonios que se contraen ante el ordinario del lugar, del párroco o de un sacerdote o diácono delegado por alguno de los dos y ante dos testigos, según las reglas que expresan los cánones siguientes y salvo las excepciones mencionadas en los cánones 144, 1112,1.º, 1116 y 127,2.º-3.º

2.º Por *asistente al matrimonio* se entiende solamente el que pide la manifestación del consentimiento de los contrayentes y la recibe en nombre de la Iglesia.

Canon 1109. El ordinario del lugar y el párroco, a no ser que por sentencia o por decreto fueran excomulgados, interdichos o suspensos del oficio o como tales declarados, en virtud de su oficio, dentro de los confines de su territorio,

asisten válidamente al matrimonio no sólo de sus súbditos, sino también de los no súbditos, con tal que uno de ellos sea de rito latino.

Canon 1110. El ordinario y el párroco personal, en virtud de su oficio, asisten válidamente tan sólo al matrimonio en el que al menos uno de los contrayentes sea súbdito dentro de los confines de su jurisdicción.

Canon 1111. 1.º El ordinario del lugar y el párroco, cuando desempeñan válidamente su oficio, puede delegar en sacerdotes y diáconos la facultad, incluso general, de asistir a los matrimonios dentro de los confines de su territorio.

2.º Para que la delegación de la facultad de asistir a los matrimonios sea *válida*, debe darse expresamente a determinadas personas. Si se trata de una delegación especial, hay que darla para un determinado matrimonio; y, si se trata de una delegación general, hay que concederla por escrito.

Canon 1112. 1.º Donde falten sacerdotes y diáconos, puede el obispo diocesano, previo el voto favorable de la Conferencia Episcopal y con licencia de la Santa Sede, delegar en laicos que asistan al matrimonio.

2.º El laico elegido ha de ser idóneo, capaz de dar la instrucción a los contrayentes y apto para realizar rectamente la liturgia matrimonial.

Canon 1113. Antes de conceder la delegación especial provéanse todas las cosas que el derecho establece para comprobar el estado de libertad.

Canon 1114. El asistente al matrimonio obra ilícitamente si no le consta del libre estado de los contrayentes según la norma del derecho y, si es posible, de la licencia del párroco, tantas cuantas veces asista en virtud de delegación general.

Canon 1117. Lo establecido más arriba sobre la forma, debe guardarse si al menos una de las partes que contrae matrimonio está bautizada en la Iglesia católica o fue recibida en ella sin que la haya abandonado por acto formal, salvo lo prescrito en el canon 1127,2.º» (Este canon 1127,2.º se refiere a los matrimonios mixtos, de que hemos hablado más arriba.)

576. 2. **Lugar donde debe celebrarse.**

«Canon 1115. El matrimonio debe celebrarse en la parroquia donde una de las partes contrayentes tiene su domici-

lio o cuasidomicilio o mensual residencia; o, si se trata de vagos, en la parroquia donde se encuentran actualmente. Con licencia del ordinario propio o del párroco puede celebrarse en algún otro lugar.

Canon 1118. 1.º El matrimonio entre católicos o entre parte católica y parte no católica bautizada, celébrese en la iglesia parroquial. En otra iglesia u oratorio puede celebrarse con licencia del ordinario local o del párroco.

2.º El ordinario local puede permitir que el matrimonio se celebre en otro lugar conveniente.

3.º El matrimonio entre parte católica y parte no bautizada puede celebrarse en la iglesia o en otro lugar conveniente».

577. 3. **Rito litúrgico.**

«Canon 1119. Fuera del caso de necesidad, en la celebración del matrimonio utilícese el rito indicado en los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia, prescritos o recibidos por legítimas costumbres.

Canon 1120. La Conferencia Episcopal puede formular un rito propio para el matrimonio, reconocido por la Santa Sede, adaptado congruentemente con espíritu cristiano al lugar y usos de los pueblos, permaneciendo firme la ley de que el asistente pida a los contrayentes la manifestación del consentimiento y la reciba de ellos».

B) Forma canónica extraordinaria

578. La Iglesia ha legislado sobre la forma de celebrarse el matrimonio en circunstancias extraordinarias. Los principales casos son tres: *a)* en peligro de muerte; *b)* en ausencia de sacerdote competente; *c)* en el llamado «matrimonio de conciencia». Vamos a examinarlos uno por uno.

1. En peligro de muerte

579. El Código canónico dispone lo siguiente:

«En peligro de muerte, si no se tiene o no se puede tener, sin grave incomodidad, un ministro asistente según lo estable-

cido en el derecho, los que intentan contraer verdadero matrimonio pueden contraerlo válida y lícitamente ante solos testigos» (cn.1116,1.º).

Para que sea *lícita* y *válida* la celebración del matrimonio ante sólo dos testigos, sin sacerdote alguno que asista, es preciso que se reúnan las siguientes condiciones:

1.ª Peligro de muerte, ya sea por enfermedad, por una batalla inminente, tempestad en el mar, etc. Basta que afecte a uno solo de los contrayentes. Ha de estimarse moralmente, sin que el error en la estimación afecte a la validez del matrimonio, con tal que no sea del todo imprudente e injustificado. No habiendo ningún impedimento canónico, no se requiere ninguna otra causa —fuera del peligro mismo— para contraer matrimonio en estas condiciones, como se requiere para la dispensa de los impedimentos cuando los hay, aun en peligro de muerte.

2.ª Que no se pueda tener o no se pueda acudir sin incomodidad grave a ningún párroco, ni ordinario, ni sacerdote o diácono delegado que asistan al matrimonio, como requieren los sagrados cánones. Por lo mismo, no tendría aplicación este canon cuando *sin incomodidad grave: a)* se puede llamar al *párroco* del lugar y éste puede acudir al llamamiento; *b)* o presentarse ante él; *c)* o acudir y presentarse en otra parroquia ante el *párroco* de ella. Y esto mismo ha de aplicarse al *ordinario* o al sacerdote *delegado* por éste o por el párroco del territorio, pero no al sacerdote que no tiene delegación.

La *incomodidad grave* puede consistir en algún quebranto notable, moral o material, en la salud, bienes de fortuna, fama, etc., de alguno de los contrayentes, o también del párroco, ordinario o sacerdote delegado, o de tercera persona, o del bien público. La incomodidad ha de juzgarse *moralmente* y el error sobre la gravedad de la misma no invalidaría el matrimonio.

3.ª Que haya testigos, al menos *dos*. Se requieren para la *validez* del matrimonio. Estos testigos, aunque falte el sacerdote, no tienen que pedir y obtener el consentimiento matrimonial de los cónyuges (ya que no son testigos cualificados o autorizables como el sacerdote); basta que los contrayentes se presten *ante los testigos* el mutuo consentimiento matrimonial. La presencia de los testigos ha de ser *física* y *simultánea*, para que presencien y puedan testificar los dos a la vez el acto mismo de la celebración del matrimonio.

4.ª Que no haya ningún impedimento canónico entre los contrayentes, ya que los impedimentos subsisten a pesar del peligro de muerte, a no ser que sean dispensados de acuerdo con los cánones correspondientes.

5.ª Si hay otro sacerdote o diácono (que no sea párroco, ni ordinario ni delegado) que pueda asistir al matrimonio, *debe* llamárse-

de una viuda que pierde la tutela de los hijos o la facultad de ejercer un comercio necesario si aparece como casada; el de un varón noble que, muerta su mujer noble, quiere, por razones de conciencia, casarse con otra menos noble (v.gr., una sirvienta) y hay causas gravísimas que impidan la celebración pública del matrimonio, etc. Pero en todos estos casos hay obligación gravísima de evitar el escándalo, que fácilmente puede producirse de la convivencia de un hombre con una mujer que nadie sabe que es su esposa.

He aquí la legislación canónica en torno a él:

Canon 1130. «Por grave y urgente causa, el ordinario del lugar puede permitir que el matrimonio se celebre secretamente».

Canon 1131. «El permiso para celebrar secretamente el matrimonio lleva consigo:

1.° Que se hagan secretamente las investigaciones que es menester hacer antes del matrimonio.
2.° Que el secreto del matrimonio celebrado se guarde por el ordinario del lugar, el asistente, los testigos y los cónyuges».

Canon 1132. «La obligación de guardar el secreto de que habla el canon anterior cesa, por parte del ordinario del lugar, si amenaza grave escándalo o grave injuria a la santidad del matrimonio si se guarda el secreto, y notifíquelo así a las partes antes de la celebración del matrimonio».

Canon 1133. «El matrimonio celebrado secretamente anótese únicamente en el registro guardado en secreto en el archivo de la curia».

C) Anotación de la partida de matrimonio

582-585. El Código canónico dispone lo siguiente:

Canon 1121. «1.° Celebrado el matrimonio, el párroco del lugar de la celebración o quien haga sus veces, aunque ninguno de los dos asistiera a la celebración, anote cuanto antes en el libro de matrimonios los nombres de los cónyuges, del asistente y de los testigos, así como el lugar y día de la celebración del matrimonio, según lo preceptuado por la Conferencia Episcopal o por el obispo diocesano.
2.° Cuando el matrimonio se contraiga a tenor del canon 1116 (peligro de muerte, ausencia por un mes), el sacerdote o diácono, si estuvieron presentes en la celebración, o, de lo contrario, los testigos, tienen la obligación, juntamente con los contrayentes, de comunicar cuanto antes al párroco o al ordinario del lugar la celebración de tal matrimonio.

3.º Del matrimonio contraído con dispensa de la forma canónica, el ordinario del lugar que concedió la dispensa procure que se inscriba la dispensa y la celebración en el libro de matrimonios tanto de la curia como de la parroquia propia de la parte católica, cuyo párroco realizó las investigaciones sobre el estado libre. El mismo ordinario y el párroco comuniquen cuanto antes el matrimonio celebrado al cónyuge católico, indicando también el lugar de la celebración y la forma pública guardada».

Canon 1122. «1.º El matrimonio contraído anótese también en el libro de los bautizados en el que está inscrito el bautismo de los cónyuges.

2.º Si el cónyuge del matrimonio fue bautizado en otra parroquia distinta de la que contrajo el matrimonio, el párroco del lugar de la celebración comunique al párroco del bautismo, cuanto antes, la celebración del matrimonio».

Canon 1123. «Cuando el matrimonio se convalida para el fuero externo, o se declara nulo, o se disuelve legítimamente fuera de la muerte, el párroco del lugar de la celebración del matrimonio debe tener certeza de que la anotación en el libro de matrimonios y de bautizados se hizo correctamente».

ARTICULO II

Formalidades civiles del matrimonio

Antes de hablar de las formalidades civiles que pueden y deben acompañar a la celebración del matrimonio canónico, vamos a exponer brevemente la doctrina de la Iglesia sobre el llamado «matrimonio civil» en general, y con relación a los cristianos.

A) El matrimonio civil

586. 1. **Noción.** Se entiende por matrimonio civil *el contrato marital realizado ante un magistrado civil según las leyes civiles y con fuerza únicamente en el fuero civil.*

Se trata, como expresa la definición, de un verdadero contrato *marital*, con miras a todos los derechos y deberes maritales, y no sólo a los efectos meramente civiles (administración de bienes, herencias, etc.) del matrimonio canónico celebrado ante la Iglesia.

587. 2. **División.** El matrimonio civil, introducido por el Estado, suele dividirse en dos clases, según su fuerza obligatoria ante la ley civil.

a) NECESARIO U OBLIGATORIO, si el gobierno civil lo prescribe, bajo graves penas, *a todos* los que contraigan matrimonio, sean bautizados o infieles. Tal ocurre en Alemania, Francia, Holanda, Hungría, Bélgica, Suiza, etc. No se prohíbe en esos países contraer también el matrimonio canónico, pero no se le concede valor alguno para los efectos civiles. Por lo mismo, el Estado no se preocupa de los impedimentos establecidos por la Iglesia, sino que establece por su cuenta los que le parecen convenientes, y juzga el contrato matrimonial en su propio tribunal civil según las leyes vigentes en la nación.

b) FACULTATIVO, si se concede a los contrayentes la opción entre contraer el matrimonio ante el párroco o el ministro del culto legítimamente autorizado por la potestad eclesiástica y civil, o ante sólo el magistrado civil, guardando únicamente las leyes civiles. Este matrimonio facultativo está vigente en Inglaterra, Estados Unidos, Italia, España, etc.

588. 3. **Valor ante Dios.** Vamos a precisarlo en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª El matrimonio civil contraído por los no bautizados de acuerdo con las leyes honestas del Estado es válido y lícito ante Dios.

La razón es porque los no bautizados no son súbditos actuales de la Iglesia (aunque sí *en potencia*, por la obligación gravísima que tiene todo hombre de convertirse a la verdadera religión cuando la conozca suficientemente), y no podrían, por otra parte, contraer matrimonio canónico, ya que éste es un *sacramento*, y no puede recibirse válidamente antes del bautismo. Luego es muy razonable y conveniente que contraigan matrimonio, como simple contrato natural, de acuerdo con las leyes civiles del Estado, con tal que éstas sean *honestas*, o sea, en perfecto acuerdo con el derecho natural, o, al menos, no contrarias a él.

De donde se sigue que el Estado tiene plena potestad para legislar sobre el matrimonio *de los no bautizados*, introduciendo incluso impedimentos dirimentes o formalidades legales que afecten a la *validez* del mismo contrato natural, porque lo exige así el bien común de todos los ciudadanos. Pero de ninguna manera puede legislar absolutamente nada que sea contrario o se oponga directa o indirectamente a las exigencias del derecho *natural* o *divino-positivo*, sobre los que no tiene autoridad alguna; y, si lo hace, comete un gravísimo abuso y sus decisiones legalistas no tienen valor alguno ante la conciencia de los ciudadanos, que tienen la grave obligación de desobedecerlas aunque no estén bautizados ni practiquen religión alguna. El derecho *natural* obliga a todos los hombres del mundo, sean creyentes o no.

Corolario. Luego el *divorcio perfecto*, establecido por la ley civil en algunas naciones, de suerte que produzca la rotura del *vínculo* conyugal y puedan los cónyuges divorciados contraer matrimonio con otras personas, es *absolutamente inválido e inmoral* en el fuero de la conciencia *incluso para los no bautizados*, ya que se opone a la unidad e indisolubilidad intrínsecas del matrimonio, que son de derecho *natural* y *divino-positivo*. Los divorciados que contraen nuevo matrimonio viven en auténtico y burdo *concubinato*, y los hijos que nazcan de su nuevo matrimonio son absolutamente *ilegítimos* y *adulterinos* ante Dios, aunque las leyes civiles de su nación dispongan inicuamente otra cosa.

Conclusión 2.ª El matrimonio civil contraído por los bautizados con exclusión del canónico es absolutamente inmoral y no tiene valor alguno ante Dios y ante la Iglesia.

Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

EL MATRIMONIO CIVIL, o sea, el contrato *marital* en la forma que hemos explicado; no el mero *acto civil* para dar al matrimonio canónico efectos legales ante las leyes civiles.

CONTRAÍDO POR LOS BAUTIZADOS, que son súbditos de la Iglesia, con exclusión de la autoridad civil, en todo lo relacionado con la recepción de los *sacramentos*.

CON EXCLUSIÓN DEL CANÓNICO, porque la Iglesia, como veremos, no tiene inconveniente en que se realice también el *acto civil* en las naciones que lo exijan, para que el matrimonio canónico —único verdadero entre bautizados— surta también los efectos civiles correspondientes.

ES ABSOLUTAMENTE INMORAL, por la burda parodia que constituye del verdadero matrimonio.

Y NO TIENE VALOR ALGUNO ANTE DIOS Y ANTE LA IGLESIA, porque entre bautizados el matrimonio es un *sacramento*, que escapa en absoluto a la jurisdicción civil. Y como el *sacramento* coincide con el mismo *contrato natural* elevado por Cristo a aquella excelsa categoría, no puede darse entre bautizados contrato natural *válido* que no sea a la vez sacramento.

Corolarios. 1.º Luego el *matrimonio civil* entre bautizados es un burdo concubinato, y los hijos que de él nazcan son *naturales* e *ilegítimos*.

2.º Luego los bautizados divorciados de un matrimonio meramente civil pueden —cumpliendo todos los requisitos necesarios— contraer matrimonio *canónico* con otra persona aun en vida de su antiguo «cónyuge» (que no era tal ante Dios).

3.º Luego los bautizados que han contraído públicamente ma-

trimonio meramente civil y viven en público contubernio han de ser considerados como ***concubinarios*** y ***públicos pecadores;*** no pueden ser admitidos a la sagrada comunión ni a los actos eclesiásticos.

B) Formalidades civiles del matrimonio

589. Como acabamos de ver, el único matrimonio *válido* y *lícito* entre bautizados es el *canónico* celebrado según las leyes de la Iglesia; pero no se prohíbe a los católicos realizar también el acto civil —donde las leyes civiles lo exijan— con la exclusiva finalidad de dar efectos civiles al matrimonio canónico contraído ante Dios y ante la Iglesia. Vamos a exponer esta doctrina en la siguiente

Conclusión. Es licito y hasta obligatorio a los bautizados que han contraído ya matrimonio canónico realizar también el acto civil en las naciones que lo exijan, con el exclusivo fin de que se reconozca la validez de su matrimonio para los efectos meramente civiles del mismo.

Expliquemos el verdadero sentido y alcance de los términos de la conclusión:

Es LÍCITO, ya que nada inmoral hay en ello, tratándose de una mera formalidad jurídica que no afecta al matrimonio mismo en cuanto sacramento.

Y HASTA OBLIGATORIO, no porque las leyes civiles que exijan el matrimonio civil como el único válido ante ellas tengan para los bautizados valor alguno en el fuero de la conciencia, sino porque *la caridad* para consigo mismos y para con sus hijos obliga a los contrayentes a dar a su matrimonio efectos civiles con el fin de ahorrarse los trastornos y molestias que de lo contrario podría seguírseles.

A LOS BAUTIZADOS QUE HAN CONTRAÍDO YA MATRIMONIO CANÓNICO. La Iglesia desea que el acto civil se realice *después* de la celebración del matrimonio canónico; pero en las naciones donde la ley civil exige que se celebre el matrimonio civil antes que el eclesiástico, pueden los fieles hacerlo así, pero a condición de que contraigan cuanto antes (el mismo día a ser posible) el matrimonio canónico y vivan mientras tanto separados, como solteros que todavía son ante Dios.

REALIZAR TAMBIÉN EL ACTO CIVIL, no con intención de *casarse* civilmente, sino como mera formalidad jurídica para los efectos civiles del matrimonio canónico, sin valor alguno para el contrato matrimonial en sí mismo considerado.

590. La ley civil española. En virtud de los acuerdos firmados entre la Santa Sede y el Estado español el 3 de enero de 1979, el

Estado español reconoce los efectos *civiles* del matrimonio canónico. El artículo VI de esos acuerdos dice expresamente:

«1.° El Estado reconoce los efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho canónico.

Los efectos civiles del matrimonio canónico se producen desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos será necesaria la inscripción en el Registro Civil, que se practicará con la simple presentación de certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio.

2.° Los contrayentes, a tenor de las disposiciones del Derecho canónico, podrán acudir a los tribunales eclesiásticos solicitando declaración de nulidad o pedir decisión pontificia sobre matrimonio rato y no consumado. A solicitud de cualquiera de las partes, dichas resoluciones eclesiásticas tendrán eficacia en el orden civil si se declaran ajustadas al derecho del Estado en resolución dictada por el tribunal civil competente.

3.° La Santa Sede reafirma el valor permanente de su doctrina sobre el matrimonio y recuerda a quienes celebren matrimonio canónico la obligación grave que asumen de atenerse a las normas canónicas que lo regulan, y en especial a respetar sus propiedades esenciales».

CAPITULO II

La convalidación del matrimonio

Introducción

591. Puede ocurrir, y ocurre de hecho muchas veces, que un matrimonio canónico contraído, al parecer, en debida forma y con todos los requisitos que requería, haya resultado *inválido* por falta de alguna condición *esencial* que se ha descubierto después.

Cuatro son las soluciones que pueden darse a este conflicto desde el punto de vista *pastoral:*

1.ª La separación de los cónyuges. Si el matrimonio resultó inválido por un impedimento *que no admite dispensa* (v.gr., la consanguinidad en línea recta o en primer grado colateral) *y es conocido por uno o por ambos cónyuges,* la separación de los mismos es la única solución legítima. En qué forma deba verificarse esa separación, depende de las circunstancias. Y así:

a) Si la nulidad del matrimonio puede probarse jurídicamente, deben separarse perfectamente por la sentencia del juez eclesiástico. A no ser que para evitar el escándalo o la infamia quieran convivir como hermanos y puedan hacerlo sin peligro de incontinencia.

b) Si la nulidad del matrimonio no puede probarse jurídicamente y no pueden convivir como hermanos sin peligro de incontinencia, deben separarse bajo la apariencia de divorcio imperfecto, o sea, del lecho y habitación. Pero, si de la convivencia como hermanos no surge el peligro de incontinencia, basta que se separen en cuanto al lecho y vivan como si fueran hermanos.

La convivencia como hermanos solamente podría tolerarse cuando el impedimento es del todo oculto y desconocido de los demás; porque, si fuera públicamente conocido, habría que exigir la separación real de los falsos cónyuges, única forma de evitar el escándalo.

2.ª Dejar en su buena fe a los pretendidos cónyuges. Esto no puede hacerse a no ser que se reúnan todas estas condiciones:

a) Que el impedimento sea completamente *oculto* (para evitar el escándalo de los fieles).

b) Que lo ignoren los mismos cónyuges *con absoluta buena fe* y se prevea fundadamente que lo seguirán ignorando durante toda su vida.

c) Que se tema fundadamente (v.gr., en virtud de las circunstancias especiales que rodean el caso) que la advertencia de nulidad de su matrimonio no sería fructuosa, o sea, que probabilísimamente continuarían viviendo juntos, convirtiendo en formales sus actuales pecados materiales.

3.ª Que vivan juntos como hermanos. Esta solución está llena de peligros y no debe echarse mano de ella fácilmente. Pero, si el impedimento fuera conocido *únicamente* de los cónyuges y no hay peligro de incontinencia ni de escándalo de los fieles y se seguirían grandes trastornos de la separación (v.gr., para los hijos ya nacidos), etcétera, podría permitirse tomando toda clase de precauciones.

4.ª La convalidación del matrimonio. Este es el mejor procedimiento cuando el impedimento es *dispensable*. Pero mientras se obtiene la dispensa del impedimento y se convalida de hecho el matrimonio hay que proceder de la siguiente manera:

a) Si la nulidad del matrimonio es *pública* (o sea, conocida ya por los demás fieles), los cónyuges deben separarse públicamente hasta que se obtenga la dispensa del impedimento y se convalide el matrimonio.

b) Si la nulidad es conocida *únicamente por ambos cónyuges*, deben separarse en cuanto al lecho y habitación hasta obtener la dispensa y la convalidación, que puede obtenerse en pocos días si la curia diocesana está cercana.

c) Si la nulidad es conocida *únicamente por uno de los cónyuges*, procure que el otro cónyuge se abstenga del uso del matrimonio hasta obtener la dispensa y convalidación del mismo. Si tuviera que esperar mucho tiempo y hubiera peligro de incontinencia, el confesor podría dispensar el impedimento *en el fuero sacramental* a tenor

del canon 1080,2.º, sin perjuicio de obtener después, con más calma, la dispensa y convalidación del matrimonio en el fuero externo.

d) Si la nulidad la advierte *únicamente el confesor* y la desconocen ambos cónyuges, vea, según su prudencia, si conviene manifestárselo para obtener la dispensa y convalidación del matrimonio, o si es mejor dejarlos en su buena fe hasta obtener de hecho la dispensa y convalidarles en seguida el matrimonio. Ya se comprende que el confesor deberá solicitar la dispensa del impedimento con nombres *ficticios* para no quebrantar el sigilo sacramental.

Si el confesor se ve en la imposibilidad de notificar a los cónyuges la invalidez de su matrimonio, pida la *subsanación en la raíz*, indicando las causas.

Según el Código canónico, el matrimonio inválido puede convalidarse de dos modos: *a)* por simple convalidación, y *b)* por la sanación en raíz. Vamos a examinarlos en otros tantos artículos.

ARTICULO I

La simple convalidación

El matrimonio puede resultar *inválido* por tres conceptos:

a) Por existir algún impedimento dirimente.
b) Por falta de consentimiento entre los cónyuges.
c) Por no haber observado la forma debida en la celebración.

Vamos a ver lo que debe hacerse en cada uno de estos casos.

A) Por existir algún impedimento dirimente

592. He aquí lo que dispone el Código canónico:

«Para revalidar el matrimonio que ha resultado nulo por la existencia de algún impedimento dirimente, se requiere que cese o sea dispensado el impedimento y que por lo menos la parte conocedora de éste renueve el consentimiento» (cn.1156,1.º).

1.º **«Esta renovación se requiere por derecho eclesiástico para la validez de la convalidación, aunque las dos partes hayan prestado desde el principio su consentimiento y no lo hayan revocado después»** (cn.1156,2.º).

Como advierte el canon, esta renovación es de ***derecho eclesiástico,*** de suerte que, si la Iglesia no lo mandara, no sería necesario renovar el consentimiento, ya que éste, una vez otorgado, persevera mientras no se revoque. Bastaría que cesase el impedimento de cualquier forma, y el consentimiento otorgado al contraer el matrimonio produciría, de hecho, el vínculo matrimonial. Por esto, la Iglesia puede dispensar la renovación del consentimiento subsanando el matrimonio en la raíz, como veremos en seguida.

2.º **«La renovación del consentimiento debe ser un nuevo acto de la voluntad en orden a contraer un matrimonio que consta o se cree que fue nulo desde el principio»** (cn.1157).

O sea, que la renovación del matrimonio no consiste en *ratificar* el consentimiento que se dio al tiempo de contraerlo inválidamente, sino en *darlo* de nuevo, en absoluto, como si nunca se hubiera dado. Lo cual quiere decir que, si se niegan a darlo, el matrimonio es *nulo;* y, una vez declarada auténticamente esa nulidad por el juez eclesiástico, podrían los falsos cónyuges contraer matrimonio con otras personas.

3.º La renovación del consentimiento debe hacerse del modo siguiente:

«Si el impedimento es público, ambas partes deben renovar el consentimiento en forma canónica, salvo lo que prescribe el canon 1127,3.º» (cn.1158,1.º).

(El canon 1127,3.º se refiere a los matrimonios mixtos.)

«Si el impedimento no puede probarse, es suficiente que el consentimiento se renueve privadamente y en secreto por la parte que conoce el impedimento, con tal que la otra parte persevere en el consentimiento prestado; pero debe renovarse por ambas partes si las dos conocen el impedimento» (cn.1158,2.º).

B) Por falta de consentimiento

593. El Código dispone lo siguiente:

«El matrimonio nulo por falta de consentimiento se revalida si la parte que no había consentido da ya su consentimiento, siempre que persevere el consentimiento prestado por la otra parte» (cn.1159,1.º).

La falta de consentimiento al celebrarse el matrimonio pudo obedecer a varias causas: error, miedo, engaño, etc. La renovación del consentimiento requiere que hayan cesado esas causas y que se preste nuevo consentimiento a sabiendas de la nulidad del anterior.

En cuanto a la forma de renovarlo hay que observar lo siguiente:

«Si la falta del consentimiento no puede probarse, es suficiente que la parte que no consintió preste su consentimiento privadamente y en secreto» (cn.1159,2.º).

«Si la falta de consentimiento puede probarse, es necesario que el consentimiento se preste en la forma canónica determinada por el derecho» (cn.1159,3.°).

C) Por no haber observado la forma debida

594. He aquí lo que dispone el Código:

«Para revalidar el matrimonio nulo por no haber observado la debida forma, debe celebrarse de nuevo en forma canónica, salvo lo prescrito en el canon 1127,3.°).

En la práctica debe procederse del modo siguiente:

a) SI AMBAS PARTES SE PRESTAN A COMPARECER ante el párroco y dos testigos, deben contraer de nuevo el matrimonio en forma legítima, pública u ocultamente, según que sea pública u oculta la nulidad.

b) SI UNA DE LAS PARTES SE NIEGA A COMPARECER ante el párroco y los testigos, hay que inducirla a que contraiga por procurador; y si tampoco esto se consigue, pídase a la Santa Sede la subsanación en raíz.

c) SI SE NIEGAN AMBAS PARTES A COMPARECER, pídase la subsanación o la dispensa de la forma, a no ser que *ambas partes* se nieguen a contraer en forma canónica precisamente en desprecio de la religión o de la Iglesia.

595. Escolio. Fuerza y efecto de la convalidación. El matrimonio en fuerza de simple convalidación empieza a valer *desde el momento* de la convalidación. Desde ese momento surte todos los efectos canónicos.

ARTICULO II

La sanación en raíz

No siempre se puede convalidar el matrimonio en la forma que hemos indicado en el artículo anterior. Puede ocurrir que una o las dos partes se nieguen a renovar el consentimiento o a celebrar el matrimonio en la debida forma canónica. En estos casos hay que echar mano —si no hay ningún otro obstáculo que lo impida— de la llamada *sanación en raíz*.

596. 1. **Noción.** La da con todo detalle el mismo Código con las siguientes palabras:

«La sanación en la raíz de los matrimonios inválidos consiste en su convalidación, sin la renovación del consentimiento, concedida por la autoridad competente; y lleva consigo la dispensa del impedimento, si lo hubiera, y de la forma canónica, si no se guardó, así como la retrotracción de los efectos canónicos al tiempo pretérito» (cn.1161,1.º).

La sanación se funda en que el matrimonio lo produce *el consentimiento* de los contrayentes, cuya subsistencia se presume mientras no conste su revocación, aunque el matrimonio haya resultado inválido. Por consiguiente, si la Iglesia remueve los obstáculos que ella misma había puesto, el matrimonio puede quedar convalidado. Por otra parte, los efectos *canónicos* dependen de la voluntad de la Iglesia, la cual puede otorgarlos, si quiere, incluso al matrimonio inválido.

Hay que tener en cuenta lo siguiente:

1.º La convalidación tiene lugar a partir del momento en que se concede la gracia; pero la retrotracción se entiende hecha desde el comienzo del matrimonio, salvo que expresamente se disponga otra cosa (cn.1161,2.º).

2.º La sanación en la raíz no se conceda, a no ser que sea probable que ambas partes quieran perseverar en la vida conyugal» (cn.1161,3.º).

597. 2. **Qué matrimonios pueden subsanarse.** Lo indica claramente el Código canónico en la siguiente forma:

«Si en ambas partes o en una sola falta el consentimiento, el matrimonio no puede ser sanado en raíz, tanto si el consentimiento faltó desde el principio como si, prestado al principio, se revocó después» (cn.1162,1.º).

«Pero si el consentimiento faltó al principio, pero se prestó después, la sanación puede concederse desde el momento en que se prestó el consentimiento» (cn.1162,2.º).

«El matrimonio inválido por impedimento o por falta de la debida forma al celebrarlo, puede sanarse con tal que persevere el consentimiento de ambas partes» (cn.1163,1.º).

«El matrimonio inválido por impedimento de derecho natural o divino positivo, solamente puede ser sanado después de cesar el impedimento» (cn.1163,2.º).

«La sanación puede concederse válidamente sin el conocimiento de una o de ambas partes; pero no se conceda sin grave causa» (cn.1164).

598. 3. **Quiénes pueden concederla.** «La sanación en la raíz puede concederla la Sede Apostólica» (cn.1165,1.º).

«Puede también concederse por el obispo diocesano en cada caso, incluso si concurran en un mismo matrimonio varias causas de nulidad, cumpliendo las condiciones señaladas en el canon 1125 para la sanación del matrimonio mixto. Pero el obispo no puede conce-

der la sanación si existe un impedimento cuya dispensa esté reservada a la Sede Apostólica, según lo dispuesto en el canon 1078,2.º, o se trata de un impedimento de derecho natural o divino positivo que ya cesó» (cn.1165.2.º).

599. 4. **Quién puede pedirla.** Pueden pedir la sanación en raíz las mismas partes interesadas, o una sola de ellas, o tercera persona (v.gr., el ordinario o el confesor), incluso ignorándolo las partes. Sin embargo, no se puede recurrir a la sanación a no ser cuando la simple convalidación sea prácticamente imposible.

En la petición hay que exponer el caso con todo cuidado y precisión, manifestando especialmente si hubo verdadero consentimiento por ambas partes y si persevera todavía, si los cónyuges están de buena fe y cuáles son las causas que parecen pedir la sanación en raíz.

600. 5. **Causas.** Ya se comprende que la sanación en raíz, en cuanto dispensa extraordinaria, requiere una grave y urgente causa. Sin ella la dispensa concedida por un inferior al papa sería inválida.

Graves causas pueden ser éstas o semejantes:

a) Si el impedimento dirimente, conocido por una de las partes, no puede manifestarse a la otra sin gran incomodidad o peligro grave (v.gr., de que abandone al cónyuge al conocer la nulidad de su matrimonio).

b) Si no puede conseguirse de una de las partes la renovación del consentimiento, aunque quiere permanecer en el matrimonio.

c) Si ambos cónyuges están en buena fe, pero por graves razones no se les puede avisar de la nulidad de su matrimonio.

d) Si el matrimonio resultó nulo por culpa del ordinario, del párroco o del confesor.

601. 6. **Ejecución de la dispensa.** Hay que tener en cuenta lo siguiente:

1.º No se requiere ejecución o aplicación de la subsanación concedida cuando *ambos cónyuges* ignoran la nulidad de su matrimonio.

2.º En cualquier caso ha de cumplirse el rescripto escrupulosamente. Si no se previene en él otra cosa, puede aplicarse, tanto en la confesión como fuera de ella, con esta o parecida fórmula: «Yo, en virtud de la autoridad apostólica que se me ha concedido, sano y consolido en su raíz el matrimonio que contrajiste con N. y declaro legítima la prole que de él has tenido o puedas tener. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

3.º El matrimonio sanado en raíz solamente en el fuero interno *sacramental* hay que convalidarlo de nuevo en el fuero externo si el impedimento se hace público; pero no es necesario si se hubiera concedido en el fuero interno *extrasacramental.*

SECCION IV

Efectos y obligaciones del matrimonio

602. El matrimonio válidamente contraído produce una serie de *efectos* y da origen a una serie de *obligaciones* entre los cónyuges.

Vamos a estudiarlos en esta sección, dividiéndola en dos capítulos:

1.º Efectos del matrimonio.
2.º Obligaciones de los cónyuges.

CAPITULO I

Efectos del matrimonio

Los efectos que produce el matrimonio válidamente contraído pueden considerarse con relación a los *cónyuges* o con relación a los *hijos* que han de nacer de ellos. Vamos a examinar por separado cada uno de esos dos aspectos.

A) Con relación a los cónyuges

603. Como ya hemos explicado en otro lugar, con relación a los cónyuges, el matrimonio produce los siguientes efectos:

1.º EN CUANTO CONTRATO NATURAL, del matrimonio válido se origina entre los cónyuges un *vínculo* que es por su naturaleza perpetuo y exclusivo (cn.1134).

2.º EN CUANTO SACRAMENTO, confiere la *gracia sacramental* a los cónyuges que lo reciben sin ponerle óbice y les da el *derecho a las gracias actuales* para cumplir convenientemente los fines del matrimonio (cf. ibid.).

3.º UNO Y OTRO CÓNYUGE, desde el momento de la celebración del matrimonio, tienen *los mismos derechos y obligaciones* en lo que se refiere a los actos propios de la vida conyugal (cn.1135). Cualquiera de los dos, por consiguiente, puede tomar la iniciativa en la petición de esos actos, y el otro cónyuge tiene la obligación *de justicia* de acceder a ello.

Esta obligación de justicia importa dos cosas:

a) La facultad de exigir el débito conyugal o unión carnal apta para la generación de los hijos.

b) La exclusión de otra tercera persona en cuanto al derecho o ejercicio de ese acto.

La facultad de exigir ese acto permanece siempre *radicalmente* mientras permanezca el vínculo matrimonial; el *ejercicio* de ese derecho puede suspenderse e incluso perderse por enfermedad, legítima separación, voto, adulterio, etc. La *exclusión* de tercera persona en cuanto al derecho o ejercicio de ese acto dura mientras permanece el vínculo, de suerte que uno de los cónyuges no podría autorizar al otro a faltar a ese deber. Inocencio XI condenó una proposición que enseñaba lo contrario (D 1200).

4.° El marido adquiere potestad marital sobre la mujer, porque el marido es cabeza de la mujer (Eph 5,23), que debe estarle sometida en el gobierno de la familia. Sin embargo, el marido no adquiere un dominio tal sobre la mujer que la convierta en esclava. Su potestad marital lleva consigo graves obligaciones (v.gr., las de proteger y alimentar a la mujer y a los hijos). La potestad marital se funda en el derecho natural, pero puede ser determinada, limitada y hasta suprimida por las leyes humanas o los pactos voluntarios.

5.° La mujer, en cuanto a los efectos canónicos, participa del estado de su marido, a no ser que se haya establecido otra cosa por derecho especial. Por lo mismo:

a) La mujer participa, ordinariamente, del nombre, estado, dignidad y privilegios del marido.

b) Adquiere el mismo domicilio de su marido, aunque puede adquirir un cuasidomicilio propio; y, si se separa legítimamente del marido, incluso domicilio (cn.104).

El marido, en cambio, no se hace participante del estado de la mujer.

6.° Vida común. «Los cónyuges deben hacer en común vida conyugal, si no hay una causa justa que los excuse» (cn.1151). Señalaremos estas causas al hablar de la separación de los cónyuges en la sección siguiente.

B) Con relación a los hijos

El Código habla de los deberes de la *patria potestad* y de la legitimidad o legitimación de los hijos. He aquí los cánones correspondientes:

604. 1. **Patria potestad.** «Los padres tienen obligación gravísima y el derecho primario de procurar con todo empeño la educación de sus hijos, tanto la religiosa y moral como la física, social y cultural» (cn.1136).

Hemos hablado largamente de todo esto en el primer volumen de esta obra al exponer los deberes de los padres para con sus hijos (cf. n.837-842).

605. 2. **Hijos legítimos.** El Código canónico determina lo siguiente:

a) «Son legítimos los hijos concebidos o nacidos de matrimonio válido o putativo» (cn.1137).

Se entiende por matrimonio putativo el que los cónyuges, o al menos uno de ellos, creen válido de buena fe. Pero deja de serlo desde el momento en que *ambos* cónyuges conocen la nulidad de su matrimonio, si bien los hijos nacidos o concebidos durante su buena fe continúan siendo legítimos para todos los efectos. Los que conciban desde el momento en que ambos conozcan la nulidad de su matrimonio, no son legítimos, a no ser que nazcan después de haberse convalidado el matrimonio.

b) «El matrimonio muestra quién es el padre, a no ser que se compruebe lo contrario con razones evidentes» (cn.1138,1.º).

La maternidad queda demostrada por el hecho de dar a luz al hijo; pero la paternidad no puede demostrarse de manera tan evidente, y por eso el derecho establece la siguiente presunción:

«Se presume que son legítimos los hijos nacidos seis meses por lo menos después del día de la celebración del matrimonio o dentro de los diez después de la disolución de la vida conyugal» (cn.1138,2.º).

El Código civil español no admite otra prueba contra esta presunción que la imposibilidad *física* (v.gr., por impotencia o ausencia) del marido para tener acceso con su mujer en los primeros 120 días de los 300 que hubieren precedido al nacimiento del hijo (art.108). De hecho, tampoco se admite otra prueba en la jurisprudencia canónica. Se considera legítimo el hijo nacido dentro de esos límites de tiempo, aunque conste que la madre haya adulterado muchas veces y el hijo se parezca más al adúltero que al marido legítimo, e incluso aunque la madre moribunda declare bajo juramento que su hijo es adulterino.

Se discute si los *expósitos,* cuyos padres se ignoran, son o no legítimos. La sentencia más común los considera legítimos mientras no se demuestre lo contrario, ya que el hecho de exponerles pudo obedecer a pobreza de los padres u otra razón desconocida. En la práctica, lo mejor sería obtener la legitimación condicionada.

606. 3. **Legitimación de los hijos ilegítimos.** Hay varias clases de hijos ilegítimos, que reciben distintas denominaciones según el estado de sus padres. Y así:

a) Hijos naturales son los nacidos de padres cuyo matrimonio era posible sin dispensa al tiempo de la concepción, o de la gestación, o del nacimiento. De lo contrario, son hijos *espurios,* que reciben los siguientes nombres:

b) ADULTERINOS, los nacidos del adulterio de una o de ambas partes.

c) INCESTUOSOS, los nacidos de consanguíneos o afines colaterales en grados no dispensables o antes de haber obtenido la dispensa.

d) SACRÍLEGOS, los de los ordenados *in sacris* o religiosos profesos.

e) NEFARIOS, los nacidos de consanguíneos ascendientes y descendientes en línea recta.

El Código canónico preceptúa lo siguiente:

1.º «Los hijos ilegítimos se legitiman por el subsiguiente matrimonio de los padres tanto válido como putativo, o por rescripto de la Santa Sede» (cn.1139).
2.º «Los hijos legitimados por subsiguiente matrimonio se equiparan en todo a los legítimos para los efectos canónicos si no se halla expresamente determinada otra cosa» (cn.1140).

CAPITULO II

Obligaciones de los cónyuges

Las obligaciones que el matrimonio lleva consigo con relación a los *cónyuges* giran en torno a los tres grandes *bienes* del mismo matrimonio que ya hemos explicado en su lugar correspondiente, a saber: la prole, la mutua fidelidad y el sacramento. Son principalmente estos dos:
1.º El uso del matrimonio.
2.º Los deberes familiares.
Vamos a explicarlos en otros tantos artículos.

ARTICULO I

El uso del matrimonio

607. Al abordar esta materia tan delicada, repetimos lo que ya dijimos en el primer volumen con relación a los pecados de lujuria [1]. Ojalá pudiéramos prescindir enteramente de este artículo, pero no podríamos hacerlo sin dejar incompleta nuestra obra. Por otra parte, acaso en ninguna otra materia

[1] Véase la introducción al n.569.

relativa a las obligaciones matrimoniales reina entre los seglares mayor desorientación que en lo tocante al uso del matrimonio. Son legión los casados que no tienen ideas claras sobre lo lícito y lo pecaminoso en sus relaciones conyugales. Muchos de ellos tienen una conciencia completamente deformada, haciendo escrúpulo de ciertas cosas que apenas tienen importancia y conculcando a la vez, con la mayor tranquilidad y sangre fría, sus deberes conyugales más sagrados. Urge poner remedio a este estado de cosas, y ésta es la finalidad de este artículo tan delicado. Vamos a exponer los derechos y deberes conyugales —lo lícito e ilícito entre casados— de la manera más sobria y discreta que nos sea posible, sin sacrificar, no obstante, la claridad e integridad de información que necesitan los seglares.

Hablaremos de la *licitud* del acto conyugal, de su *obligatoriedad, circunstancias, actos complementarios, abuso del matrimonio* y de la llamada *continencia periódica.*

A) Licitud del acto conyugal

608. Vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª El acto conyugal entre legítimos cónyuges no sólo es lícito, sino incluso meritorio ante Dios cuando reúne las debidas condiciones.

Expliquemos el sentido y alcance de los términos de la conclusión:

EL ACTO CONYUGAL, o sea, la unión carnal de los esposos en orden a la generación de los hijos.

ENTRE LEGÍTIMOS CÓNYUGES, o sea, entre los que han contraído *válidamente* matrimonio, ya sea como sacramento (los bautizados), ya como simple contrato natural (los infieles).

NO SÓLO ES LÍCITO, o sea, no sólo no envuelve pecado alguno, ni mortal ni venial.

SINO INCLUSO MERITORIO ANTE DIOS, ya que con él se cumple un precepto divino (Gen 1,28) y se ejercita un acto de justicia (1 Cor 7,3-5). Pero para que sea meritorio se requiere como condición indispensable *estar en gracia de Dios,* ya que el pecador privado de ella es incapaz de mérito sobrenatural.

CUANDO REÚNE LAS DEBIDAS CONDICIONES, en la forma que explicaremos en seguida.

He aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El uso legítimo del matrimonio está preceptuado por Dios tanto en el Antiguo Testamento: «Procread y multiplicaos» (Gen 1,28), como en el Nuevo: «El marido pague el débito a la mujer, e igualmente la mujer al marido» (1 Cor 7,3). Luego la *licitud* de ese acto queda fuera de toda duda.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha enseñado siempre esta doctrina contra los errores y herejías contrarios. He aquí, por ejemplo, la declaración expresa del concilio de Braga (a.561).

«Si alguno condena las uniones matrimoniales humanas y se horroriza de la procreación de los que nacen, conforme hablaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema» (D 241).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El acto conyugal constituye el objeto mismo del contrato matrimonial (cn.1055,1.º); y como el matrimonio es, de suyo, lícito y honesto, también lo será el acto a que se ordena por su propia naturaleza.

Sin embargo, para que el acto conyugal sea *lícito* y *meritorio* ha de reunir determinadas condiciones. Vamos a exponerlas en las siguientes conclusiones.

Conclusión 2.ª Para que el acto conyugal sea perfectamente lícito es necesario que se haga en forma apta naturalmente para la generación, con recto fin y guardando las debidas circunstancias.

Nótese que estas condiciones se exigen para la licitud *total*, o sea, para que el acto conyugal no envuelva desorden alguno, ni siquiera venial. Para evitar el pecado grave no es menester la guarda de ciertos detalles, referentes, sobre todo, a las circunstancias del acto.

Vamos a explicar con detalle cada una de las tres condiciones requeridas para la licitud total.

a) Forma apta naturalmente para la generación

609. Quiere decir que el acto debe realizarse en forma que, *de suyo*, sea apta naturalmente para engrendrar prole, aunque de hecho no se la engendre por circunstancias independientes del acto mismo. La razón es porque «los actos de suyo aptos para engendrar prole» constituyen —como ya vimos— la *esencia* misma del contrato matrimonial[2].

[2] No se confunda el acto conyugal realizado en forma no apta *de suyo* para la generación con el mismo acto practicado en los días agenésicos. Este último puede realizarse en forma perfectamente correcta y normal aunque resulte infructuoso por fallo de la naturaleza. El fin que pueda intentarse con ese acto realizado en los días agenésicos es

La forma apta, *de suyo*, para la generación requiere esencialmente tres cosas: *a)* la penetración del miembro viril en la vagina de la mujer; *b)* la efusión seminal dentro de la misma, y *c)* la retención del semen recibido por parte de la mujer. Cualquiera de estas tres cosas que falte, el acto ya no es, de suyo, apto naturalmente para la generación.

La falta *voluntaria* y *deliberada* de cualquiera de estas tres condiciones constituye pecado *mortal*.

He aquí las razones que lo prueban:

a) Sin la primera condición (penetración en la vagina) la generación *natural* es imposible. Sólo cabría la *fecundación artificial*, que está expresamente rechazada y prohibida por la Iglesia, aunque emplee para ella el semen del verdadero marido obtenido por un procedimiento lícito (v.gr., por polución involuntaria)[3]. Ahora bien: un acto que se realiza en forma tal que no es apto *de suyo* para la generación natural, va directamente contra la finalidad misma del contrato matrimonial, y esto es intrínseca y *gravemente* inmoral.

b) Sin la segunda condición (efusión seminal), el acto conyugal coincide con el llamado *abrazo reservado*, que ha sido expresamente rechazado por la Iglesia[4]. No consta con certeza —aunque insignes moralistas lo afirman terminantemente— la *gravedad* de ese acto —podía quizá reducirse a los actos impúdicos incompletos, de los que hablaremos más adelante—, pero es muy difícil que pueda realizarse sin peligro próximo de polución y sin que los cónyuges resbalen poco a poco hacia el onanismo total. En la práctica, por consiguiente, hay que rechazarlo, al menos como extremadamente peligroso.

c) Sin la tercera (retención del semen recibido), la generación es completamente imposible. Por lo que cualquier lavado, movimiento, etc., que tenga por finalidad expulsar el semen recibido con el fin de evitar la generación, es intrínseca y *gravemente* inmoral. Otra cosa sería si no pudiera retenerlo por enfermedad o configuración orgánica defectuosa, sin intervención ninguna de la voluntad.

Corolarios. 1.º Los esposos estériles pueden realizar lícitamente el acto conyugal, ya que la *fecundidad* no depende del acto mismo —que es idéntico en cualquier caso—, sino de la *naturaleza*, que no da más de sí. No importa que la esterilidad provenga de la edad, enfermedad, operación quirúrgica, etc., con tal que puedan realizar *normalmente* el acto conyugal, aun a sabiendas de que resultará completamente estéril.

completamente *extrínseco* al acto mismo, y de ese fin dependerá su moralidad, como veremos en su lugar correspondiente.

[3] Cf. la respuesta del Santo Oficio del 26 de marzo de 1897 (ASS 29,704); discurso de Su Santidad Pío XII a los médicos católicos del 29 de septiembre de 1949 (AAS 41,556-60), etc.

[4] Cf. el decreto del Santo Oficio del 30 de junio de 1952 (AAS 44,546).

2.º Son lícitas las relaciones conyugales durante el tiempo de embarazo —por razón de los fines secundarios del matrimonio y la obligación de pagar el débito al otro cónyuge—, aunque deben ejercerse con la debida moderación para no perjudicar a la nueva vida que se está ya formando.

b) **Recto fin**

610. Como hemos explicado en otro lugar, todo acto humano ha de ordenarse a un fin honesto y, en definitiva, al último fin del hombre[5]. Aplicando este principio al acto conyugal, resulta lo siguiente:

1.º Es PERFECTAMENTE LÍCITO si se intenta con él la consecución del fin *primario* del matrimonio, que es la generación de la prole, o cumplir la *obligación de justicia* para con el otro cónyuge.

Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«A la manera que los bienes del matrimonio, habitualmente considerados, hacen a éste honesto y santo, algo parecido sucede con la intención actual de los mismos, al hacer uso del matrimonio, tocante a los dos bienes relacionados con dicho uso. Así, pues, cuando los cónyuges realizan aquel acto movidos por el deseo de tener *hijos* o de pagarse el débito, que pertenece a la *fidelidad,* se excusan en absoluto de pecado»[6].

2.º Es LÍCITO TAMBIÉN cuando —sin excluir la finalidad primaria— se intenta directamente alguno de los *fines secundarios,* a saber: el remedio de la concupiscencia propia o del cónyuge o el fomento del amor conyugal .

Escuchemos a Pío XI explicando esta doctrina:

«Ni hay que decir que obren contra el orden de la naturaleza los esposos que hacen uso de su derecho de modo recto y natural, aunque por causas naturales, ya del tiempo, ya de determinados defectos, no pueda de ello originarse una nueva vida. Hay efectivamente, tanto en el matrimonio como en el uso del derecho conyugal, otros *fines secundarios,* como son el mutuo auxilio y el fomento del mutuo amor y la mitigación de la concupiscencia, cuya consecución en manera alguna está prohibida a los esposos, siempre que quede a salvo la naturaleza intrínseca de aquel acto y, por ende, su debida ordenación al fin primario»[7].

[5] Cf. el n.99 del primer volumen de esta obra.
[6] *Suppl.* 49,5.
[7] Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.37 (cf. D 2241).

Nótese, sin embargo, que para que los fines secundarios del matrimonio hagan *plenamente* lícito el acto conyugal es preciso que se *subordinen* al fin primario, no sólo en el sentido de que no se *opongan* a él —lo que haría completamente ilícito el acto conyugal—, sino en el de subordinación positiva al fin primario o a la obligación de pagar el débito al otro cónyuge. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás:

«Por *solos dos motivos* hacen los cónyuges uso del matrimonio sin cometer pecado alguno, a saber, por *engendrar hijos* y por *pagarse el débito;* fuera de tales casos, pecan siempre, al menos venialmente»[8].

Y, al contestar a la objeción de que no parece que peque el que busca en el acto conyugal un medio de evitar la fornicación, contesta el Doctor Angélico:

«Si un cónyuge por el acto matrimonial busca evitar la fornicación en el otro, no comete pecado alguno, ya que es una manera de pagar el débito, lo cual pertenece a la *fidelidad;* en cambio, si pretende evitar la fornicación propia, hay en ello cierta superfluidad, que constituye pecado venial; y el matrimonio no fue instituido para esto, a no ser por cierta 'condescendencia' (1 Cor 7,6), la cual dice orden a los pecados veniales»[9].

En la práctica, sin embargo, el que intenta directamente alguno de los fines secundarios del matrimonio, intenta también, implícitamente, el primario, ya que aquéllos se ordenan a éste por su propia naturaleza.

3.º Es PECADO VENIAL el uso del matrimonio por *el solo placer* que produce o por algún otro fin extrínseco al matrimonio, aunque sea honesto en sí mismo.

a) Que el uso del matrimonio *por solo placer* constituye un pecado venial, es doctrina del todo cierta y segura por expresa declaración de la Iglesia. En efecto, Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «El acto del matrimonio practicado por el *solo placer* carece absolutamente de toda culpa y de defecto venial» (D 1159).

Santo Tomás explica la razón por la que este desorden no pasa de venial en las siguientes palabras:

«Aunque el que usa del matrimonio por *solo* placer no refiera actualmente el placer a Dios, tampoco pone en dicho placer el *fin último* de su voluntad (lo que sería pecado mortal), pues de lo contrario lo buscaría indiferente en cualquier parte (y no sólo con su mujer)»[10].

b) Que tampoco es lícito buscar en dicho uso un fin *extrínseco* al matrimonio, aunque sea honesto en sí mismo (v.gr., la salud corporal), lo explica Santo Tomás en las siguientes palabras:

«Suprimida la causa, suprímese el efecto; pero la razón de que

[8] *Suppl.* 49,5.
[9] Ibid., ad 2; cf. *Suppl.* 41,4 ad 3.
[10] *Suppl.* 49,6 ad 3. Los paréntesis explicativos son nuestros.

sea honesto el uso del matrimonio son los *bienes* de éste; luego, si se prescinde de ellos, no es posible excusar de pecado el acto matrimonial» [11].

Y, refiriéndose concretamente al motivo de conservar o recuperar la salud, escribe en el mismo artículo:

«Si bien el pretender la conservación de la salud no es malo de por sí, resulta malo, sin embargo, el intentarlo valiéndose para ello de un medio que de suyo no está ordenado a tal fin, como sucedería a quien intentara bautizarse buscando únicamente la salud corporal. Lo propio debemos afirmar acerca del acto matrimonial en el caso propuesto» [12].

De modo que los fines *extrínsecos* al matrimonio, aunque sean honestos en sí mismos, no justifican el acto conyugal a no ser que se subordinen enteramente a los fines propios del matrimonio; o sea, a condición de que se busquen *además* de estos fines propios, que deben ponerse siempre en primer lugar, ya que sólo por ellos se hace honesto el uso del matrimonio.

4.° Es PECADO MORTAL buscar el placer sensual excluyendo positivamente *del mismo acto conyugal* su ordenación al fin primario (onanismo). Volveremos más ampliamente sobre esto [13].

También es *pecado mortal* realizar el acto conyugal pensando y deseando a otra tercera persona distinta de la del propio cónyuge. Va directamente contra la mutua *fidelidad,* que se extiende incluso a los actos meramente internos.

c) Circunstancias debidas

611. Como ya hemos explicado en otro lugar [14], la moralidad de los actos humanos no depende solamente del *objeto* o del *fin* de los mismos, sino también de las *circunstancias.* Cuáles sean las que afectan al acto conyugal, lo veremos más abajo.

Conclusión 3.ª Para que el acto conyugal sea meritorio ante Dios es preciso que a las condiciones requeridas para su licitud se añadan las necesarias para el mérito sobrenatural.

612. Que se requieren, en primer lugar, las condiciones necesarias para su *licitud,* es cosa clara y evidente: mal puede ser meritorio lo que constituya un verdadero pecado, mortal o venial.

[11] *Suppl.* 49 *sed contra* 1.

[12] Ibid., ad 4.

[13] No se confunda —repetimos— la exclusión positiva del fin primario *en el acto mismo conyugal* (onanismo voluntario) con el uso del matrimonio en los días agenésicos (aunque sea con la intención de evitar la generación). Son dos cosas muy distintas. En el onanismo, la imposibilidad de la generación depende de la manera de realizar *el acto mismo,* al que se le priva violentamente de su ordenación a la generación. En el uso del matrimonio en los días agenésicos, el acto se realiza con toda normalidad y es *de suyo* apto para la generación, aunque ésta no se produzca de hecho por defecto *de la naturaleza,* no del acto mismo.

[14] Véase el volumen primero, introducción al n.90 y n.95-98.

Que se requieren, además, las necesarias para el *mérito* sobrenatural, es también del todo claro por la naturaleza misma de las cosas. Hemos hablado en otro lugar de las condiciones para el mérito sobrenatural[15]. La principal de todas es el *estado de gracia* por parte del que realiza el acto, pues los que están en pecado mortal están incapacitados para el mérito sobrenatural por estar en absoluto desprovistos de la *raíz* del mérito, que es precisamente la gracia santificante.

Escuchemos a Santo Tomás explicando las razones que hacen meritorio el acto conyugal debidamente realizado[16]:

1.ª «Todo acto mediante el cual se cumple un precepto es meritorio si se hace en virtud de la caridad (por consiguiente, en *estado de gracia)*. Pero en el uso del matrimonio se cumple un precepto, como dice San Pablo a los de Corinto: 'El marido pague el débito a su mujer, y la mujer al marido'. Luego es meritorio».

2.ª «Todo acto de virtud es meritorio. Pero el uso del matrimonio es un acto de *justicia,* ya que se llama 'pagar el débito'. Luego es meritorio».

3.ª «Como quiera que *ningún acto deliberado es indiferente*[17], el uso del matrimonio, o bien es pecado siempre, o es un acto meritorio para quien está en gracia. Es meritorio el uso del matrimonio siempre que el móvil que a ello induce es la virtud, ya sea la *justicia,* para pagar el débito; ya la *religión,* a fin de engendrar hijos para el culto divino. Pero si dicho uso se verifica a impulsos de la sensualidad contenida dentro de los bienes del matrimonio, de tal suerte que excluya en absoluto el deseo de acercarse a otra que no sea la propia mujer, es *pecado venial;* en cambio, si la sensualidad sobrepasa dichos límites, de modo que esté dispuesto a realizarlo con cualquier mujer, entonces es *pecado mortal.* En efecto, la naturaleza, al determinarse a obrar, o lo hace según el orden de la razón, en cuyo caso el acto será virtuoso, o prescinde de tal orden, y entonces se incurre en el desorden de la sensualidad».

Contestando a la objeción de que el mérito, lo mismo que la virtud, presupone dificultad, y el acto matrimonial no implica dificultad, sino placer, escribe profundamente el Doctor Angélico:

«La molestia del trabajo requiérese para el mérito del premio *accidental;* en cambio, para el mérito del premio *esencial* se exige la dificultad concerniente a la *ordenación del medio al debido fin,* y ésta se encuentra también en el acto matrimonial» (que puede fácilmente desviarse del recto fin si no se le ordena con energía hacia él) (ibid., ad 4).

[15] Véase el n.102 del primer volumen.
[16] *Suppl.* 41,4 *sed contra,* cuerpo del artículo y solución a la objeción cuarta.
[17] Cf. el n.87 del primer volumen.

B) Obligatoriedad del acto conyugal

613. 1. **La ley.** El acto conyugal realizado en las debidas condiciones no sólo es lícito, sino incluso *obligatorio* cuando el cónyuge lo pide razonablemente. Vamos a establecer la doctrina católica en unas conclusiones.

Conclusión 1.ª Cuando el propio cónyuge pide razonablemente el acto conyugal, es obligatorio concedérselo por justicia y bajo pecado mortal.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. San Pablo escribe expresamente:

«El marido pague a la mujer, e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer. *No os defraudéis uno al otro,* a no ser de común acuerdo por algún tiempo, para daros a la oración, y de nuevo volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás de incontinencia» (1 Cor 7,3-5). No cabe hablar de manera más rotunda y categórica.

b) La razón teológica. La razón de esta obligación es el *contrato matrimonial,* en virtud del cual se entregaron mutuamente los esposos el derecho sobre el propio cuerpo en orden a los actos de suyo aptos para la generación de los hijos. Se trata, pues, de una verdadera obligación de *justicia* y *en materia grave,* cuyo incumplimiento, sin una causa razonable que lo excuse, constituye un verdadero pecado mortal. Por eso suele designarse ese acto con el nombre de *débito conyugal,* porque constituye una verdadera *deuda,* obligatoria en justicia.

También por parte de la *caridad* se advierte claramente la obligación de no negar al cónyuge el acto conyugal cuando lo pida razonablemente, ya que, de lo contrario, se le pondría en grave peligro de incontinencia solitaria o de adulterio. Por todo lo cual, no deben los cónyuges, sobre todo las esposas, negarse jamás al cumplimiento de su deber cuando la otra parte lo pida o lo desee razonablemente.

614. 2. **Condiciones de la petición.** Para que establezca una verdadera obligación de justicia la concesión del débito conyugal, ha de revestir la petición las siguientes condiciones:

a) Justa, o sea, dentro de los límites del derecho ajeno. No hay derecho alguno a practicar el acto en forma onanística, y, por consiguiente, no hay obligación de acceder a ese deseo inmoral.

b) Seria, o sea, que suponga una verdadera petición o un deseo al que no se quiere renunciar. No se considera seria cuando, al rogarle que desista, accede inmediatamente a ello sin enfado alguno.

c) RAZONABLE, o sea, como corresponde a un acto *humano* realizado en debida forma y como Dios manda.

No se requiere, sin embargo, que la petición sea *expresa,* o sea, formulada con palabras; basta la *tácita* o interpretativa (por algún signo manifestativo), sobre todo tratándose de la mujer, que muchas veces no se atreve a pedirlo por natural vergüenza o pudor, aunque lo necesite para evitar el peligro de incontinencia.

De todas formas, aunque la obligación de conceder el débito es, de suyo, *grave,* admite parvedad de materia y algunas excepciones, como vamos a ver.

615. 3. **Parvedad de materia** la habría si alguno de los cónyuges se negara *alguna que otra vez* por encontrarse indispuesto o por otra causa razonable (v.gr., para trasladarlo a otra hora más oportuna), con tal que el otro cónyuge no esté en peligro actual de incontinencia *y no lleve a mal* la negativa o el retraso. Pero, si hubiera alguno de estos inconvenientes, habría que acceder a su deseo aunque resulte incómodo y desagradable. De la injusta denegación suelen proceder grandes disgustos, enfriamiento en el amor, peligro de incontinencia, pecados solitarios, adulterios y otros graves trastornos. No olviden las esposas que, en general, al marido le resulta mucho más duro abstenerse de ese acto que a la mujer; por lo que no deben medir las necesidades ajenas por las suyas propias.

616. 4. **Excepciones.** Las principales causas que excusan de la obligación de conceder el débito conyugal son las siguientes:

a) EL ADULTERIO DEL CÓNYUGE, realizado en las condiciones que autorizan la separación de la mutua convivencia. El adúltero que no guardó a su cónyuge la prometida fidelidad puede ser rechazado por éste. El culpable no puede *exigir* el débito, pero puede *pedirlo,* sin derecho a él, y tiene obligación de *concederlo,* si se lo pide el cónyuge inocente. Pero, una vez *perdonado* el culpable, ya no se le puede volver a negar el débito, a no ser que vuelva a cometer adulterio.

b) LA FALTA DE USO DE RAZÓN (v.gr., por embriaguez perfecta), porque esa petición no constituye un acto *humano,* aparte del grave peligro de engendrar hijos tarados, sordomudos, etc., como ocurre frecuentísimamente si se realiza el acto en estado de embriaguez. La mujer no es una *esclava* del hombre para satisfacer sus instintos, sino una *compañera* del marido, con los mismos derechos y deberes en orden a los fines del matrimonio.

c) LA PETICIÓN ILÍCITA. Si el cónyuge quiere realizar el acto matrimonial de manera ilícita (v.gr., practicando el onanismo o delante de otras personas, con escándalo de las mismas, etc.), no sólo se puede, sino que es *obligatorio* negarse a ello. La razón es porque el contrato matrimonial se circunscribe a los actos de suyo aptos para la generación realizados en la forma debida, no a los que el hombre destituya *por su propia industria* de esa finalidad con el fin exclusivo

de satisfacer sus pasiones desordenadas. Volveremos sobre esto al tratar del onanismo conyugal.

d) La petición inmoderada, que atenta contra el recto orden de la razón y supone una carga intolerable para el otro cónyuge; v.gr., cuando quiere realizarlo varias veces en un mismo día o no se abstiene en épocas peligrosas para la mujer, etc.

Aunque en esto no pueda darse una norma general valedera en todos los casos —ya que depende mucho de la salud y fuerzas de los cónyuges—, según los mejores médicos y ginecólogos no daña el uso del matrimonio dos veces por semana, e incluso algo más, *si se trata de cónyuges sanos y fuertes,* exceptuando los tiempos en que la misma naturaleza persuade la abstención. Pero los de constitución débil y enfermiza no pueden realizar el acto más de una vez por semana sin detrimento de su salud corporal. Conviene que los cónyuges se acostumbren a la mayor moderación y parquedad que les sea posible.

e) La enfermedad contagiosa, sobre todo si se trata de enfermedades venéreas (gonorrea, sífilis, etc.), por el peligro grandísimo de contraer la misma repugnante enfermedad o de perjudicar gravísimamente a los hijos que pudieran engendrarse. El cónyuge sifilítico tiene obligación de abstenerse del uso del matrimonio hasta que, a juicio de un médico competente, haya desaparecido todo peligro para el otro cónyuge o la prole. Excusaría una causa muy grave (v.gr., el peligro de incontinencia), pero con previa advertencia al cónyuge sano del peligro de contagio y libremente aceptado por él [18].

Pero no constituyen suficiente causa para negar el débito conyugal las molestias e incomodidades ordinarias que lleva consigo la gestación, el parto o el cuidado de los hijos, ya que son inseparables de los deberes de esposos y padres aceptados al contraer matrimonio. Tampoco excusa el haber experimentado en el primer parto extraordinarios dolores, incluso con peligro de muerte, porque la experiencia enseña que en partos sucesivos disminuyen notablemente esos dolores y peligros.

f) Epoca posterior al parto. Está prohibido *bajo pecado grave* practicar el acto conyugal, sin consultar al médico, las dos primeras semanas que siguen al alumbramiento. Y por lo regular *bajo pecado leve* las cuatro subsiguientes, por el peligro para la esposa. Por lo tanto, la esposa no está obligada a prestar el débito, generalmente, sino después de seis semanas de haber dado a luz.

Conclusión 2.ª De suyo, no hay obligación alguna de pedir el débito conyugal; pero a veces puede surgir el deber de pedirlo por caridad hacia el otro cónyuge.

[18] En cuanto al daño que con ello se inferiría a la prole, Santo Tomás advierte que es mejor nacer enfermo que no nacer en absoluto; porque el enfermo, en fin de cuentas, puede salvarse y ser feliz para toda la eternidad, cosa imposible al que no viene a la existencia (cf. *Suppl.* 64,1 ad 4).

Como ya hemos dicho, ambos cónyuges tienen *derecho* a pedir el débito conyugal, pero no tienen obligación de usar de ese derecho, aunque están obligados a complacer al cónyuge si se lo pide. Pero puede ocurrir que la *caridad* obligue a tomar la iniciativa; v.gr., cuando se advierta que el otro cónyuge lo desea o necesita y no se atreve a pedirlo por pudor o delicadeza (caso frecuente en la mujer). Otro caso que aconsejaría la iniciativa sería la necesidad de fomentar el amor conyugal (v.gr., después de un disgusto familiar que lo enfrió).

Conclusión 3.ª Por mutuo acuerdo y libre consentimiento pueden los cónyuges abstenerse lícitamente del acto conyugal por una temporada e incluso por toda la vida.

Esta conclusión es un mero corolario de la anterior. Porque, si ninguno de los dos cónyuges tiene obligación de *pedir* el débito (aunque sí de concederlo), pueden libremente ponerse de acuerdo para no pedirlo ninguno de los dos. Tal ocurrió con el matrimonio santísimo de la Virgen María y de San José.

La abstención *temporal* es altamente beneficiosa para la salud del cuerpo y el provecho espiritual del alma, por lo que lo recomienda San Pablo, como hemos visto en la primera conclusión (cf. 1 Cor 7,5). La *perpetua,* en cambio, rara vez será conveniente, por el peligro de incontinencia, enfriamiento del amor conyugal, etc. Pero, si hubiera alguna razón especial que lo aconsejara (v.gr., la práctica perfecta de la virtud de la castidad), podrían tomar esa determinación, con tal que el acuerdo sea *enteramente voluntario y libre por ambas partes* y sin que suponga una decisión irrevocable si se presentan dificultades en su cumplimiento.

617. 5. **En la práctica,** la obligación del débito conyugal debe empujar a cada uno de los cónyuges a satisfacer el deseo razonable del otro más que el suyo propio. Y así:

1.º El varón debe procurar:

a) No usar de su derecho de una manera impetuosa y vehemente, sino suave y cariñosa, como exige la dignidad de su consorte y la santidad del matrimonio.

b) Use de su derecho discretamente, o sea, no con demasiada frecuencia, ni siquiera en los primeros meses del matrimonio; aunque evite, por otra parte, el peligro de incontinencia propia o de su mujer.

c) Eleve ese acto natural a una altura noble y cristiana, dándo-

le el sentido que debe tener: la generación de los hijos y el fomento del mutuo amor entre los cónyuges. No lo envilezca como si se tratara únicamente de un medio lícito de satisfacer una pasión bestial.

2.º La mujer procure por su parte:

a) Facilitar a su marido el ejercicio de su derecho, prestándose a ello, sin manifestar disgusto ni enfado, siempre que se lo pida razonablemente.

b) Puede tomar la iniciativa por su parte, sobre todo si se encuentra en peligro de incontinencia o comprende que su marido no se atreve a pedírselo por delicadeza.

c) Procure cooperar al acto con la mayor naturalidad; y, si le es posible, haga coincidir el momento culminante (orgasmo) con el de su marido, pues ello contribuye eficazmente a la generación y al fomento del amor conyugal.

3.º Ambos cónyuges procuren escoger para ese acto el día o los días en que estén mejor dispuestos *física* y *espiritualmente.*

a) *Físicamente.* Está demostrado, en efecto, que un gran número de anormales ha sido engendrado en días en que uno de los cónyuges había hecho uso del alcohol. Medítese qué grave daño se acarrea a un niño cuando las células germinales que entran y se desarrollan en su organismo han sido intoxicadas por el alcohol o, por lo menos, convertidas en menos eficientes. Lo más terrible del caso es que el daño inferido al niño no podrá remediarse jamás.

Pero no sólo el alcohol, sino también los llamados estupefacientes, tales como la nicotina, morfina, cocaína, etc., dañan las células germinales. También el estado de excesiva fatiga física, de conmoción o sobresalto, de disgusto profundo, etc., puede influir lamentablemente en la generación de un hijo tarado o enfermo. Tampoco es aconsejable el acto conyugal después de una comida excesiva.

b) *Espiritualmente.* El cumplimiento de un deber tan grave y lleno de responsabilidades hay que procurar rodearle de todo cuanto pueda contribuir a su mayor eficiencia y a ennoblecerle y dignificarle. Tranquilidad de espíritu, sosiego interior, alegría cristiana, amor entrañable al propio cónyuge, alteza de miras, rectitud absoluta de intención, etc., son preciosos elementos que contribuyen poderosamente a elevar el acto conyugal —que representa, de suyo, una función animal— a la altura de la dignidad humana y a la del cumplimiento de un deber cristiano.

C) Circunstancias

Las principales circunstancias que afectan al acto conyugal son: el *lugar,* el *tiempo* y el *modo.* Vamos a explicarlas brevemente.

a) Lugar

618. Ya se comprende que un acto de suyo tan íntimo ha de realizarse siempre en lugar *secreto*. Así lo exigen la simple decencia y la necesidad de evitar el escándalo. Ordinariamente, esto obliga bajo pecado mortal.

Cuiden, sobre todo, los padres de alejar de su propia habitación a los hijos ya mayorcitos (desde los tres o cuatro años, y aun antes si les es posible). Y cuando la estrechez de la casa no permita el aislamiento absoluto, procuren con todas sus fuerzas no ser ocasión de escándalo y ruina espiritual para sus hijos.

b) Tiempo

619. El acto conyugal puede ser ilícito en determinadas épocas por razón del grave daño que se le podría ocasionar al propio cónyuge o a la prole que ha de nacer. Y así:

1.º Durante las dos semanas que siguen inmediatamente al parto está *gravemente* prohibido el uso del matrimonio —como ya hemos dicho—, al menos sin previa consulta del médico. Y regularmente será pecado *venial* realizarlo en las cuatro semanas subsiguientes, por el peligro que supone para la esposa. Por lo general deben dejarse pasar seis semanas después del parto antes de reanudar la vida conyugal.

2.º Durante el embarazo es lícito el acto conyugal, pero debe realizarse con moderación y suavidad para no provocar el aborto.

El peligro es mayor durante los tres o cuatro primeros meses y desde el séptimo en adelante. Si se intentara con el uso provocar el aborto, se cometería pecado *mortal*, aunque no se lograra; y, si se lograse, se incurriría, además, en excomunión (cn.1398).

3.º Durante la lactancia es también lícito, ya que, de suyo, no envuelve peligro alguno contra el niño, como creían los antiguos. Y si se produce un nuevo embarazo y se hace imposible la lactancia maternal, cabe el recurso a la lactancia artificial.

4.º Durante la menstruación es lícito el acto conyugal, pero es conveniente abstenerse por razones de decencia y porque resulta algo peligroso para la mujer. El peligro, sin embargo, es leve ordinariamente; por lo que cualquier causa excusaría de todo pecado, incluso leve.

5.º El peligro de muerte por un nuevo embarazo a consecuencia de enfermedad en la mujer no haría gravemente ilícito el acto conyugal, si hubiera causa proporcionada para él (v.gr., peligro *próximo* de incontinencia); porque, aparte de que la concepción es incierta, con frecuencia se equivocan en esta predicción hasta los médicos más expertos. De todas formas, el cónyuge sano debería abstenerse, si puede, por caridad y amor a su mujer.

6.º Los enfermos del corazón pueden realizar lícitamente el acto conyugal, pero con gran suavidad y moderación. Realizado en forma impetuosa, puede provocarles la muerte instantánea, como se ha comprobado muchas veces.

Corolario. No hay prohibición alguna para el acto conyugal por razones de tipo *religioso* (v.gr., en cuaresma, adviento, día festivo, día de comunión, etc.). Pero los cónyuges pueden, si quieren, abstenerse por mortificación en alguno de esos tiempos, aunque sin obligación ninguna. Por razones de decencia es conveniente abstenerse poco antes de acercarse a la sagrada comunión o poco después de haberla recibido.

c) Modo

620. La postura natural, que enseña la misma naturaleza, es la más decente, la más sana para ambos cónyuges y la que mejor favorece la generación. Sin embargo, no pasaría de pecado venial cualquier otra postura *que haga posible la generación,* y, habiendo alguna causa razonable (v.gr., en el último período del embarazo), no sería pecado alguno.

D) Actos complementarios

621. Además del acto matrimonial propiamente dicho, se les permiten a los cónyuges las cosas más o menos relacionadas con él, pero con determinadas condiciones. En general, pueden establecerse los siguientes principios fundamentales:

1.º **Es lícito** todo cuanto se haga en orden al debido fin del acto conyugal (la generación de los hijos) y que sea necesario o conveniente para facilitar ese acto.

2.º **No pasa de pecado venial** lo que se haga *fuera* de ese fin, pero no *contra él.* Se verá más claro con los ejemplos que pondremos más abajo.

3.º **Es pecado mortal** cualquier cosa que se haga *contra* ese fin, ya sea solitariamente, ya con la complicidad del otro cónyuge. Se reducen prácticamente a tres cosas: el *onanismo,* la *sodomía* y la *polución* voluntaria (o lo que pone en peligro *próximo* de ella sin causa que lo justifique).

Teniendo en cuenta estos principios, es fácil deducir las aplicaciones prácticas:

1.ª Son lícitos los actos preparatorios o complementarios del acto conyugal (tactos, ósculos, abrazos, miradas, conversaciones excitantes, etc.), con tal que no envuelvan peligro *próximo* de polución y se hagan con la intención de realizar el acto principal o de fomen-

tar el amor conyugal. La razón es porque, siendo lícito el fin, también lo son los medios que se ordenan *naturalmente* a su mejor consecución. Pero fácilmente puede haber en estas cosas algún pecado *venial,* sobre todo si se realizan con desenfreno o se trata de cosas enormemente obscenas.

2.ª FUERA DEL ACTO CONYUGAL, esos mismos actos son también lícitos cuando reúnen estas dos condiciones: *a)* si excluyen el peligro *próximo* de polución, y *b)* si se hacen con una finalidad honesta (v.gr., fomentar el amor conyugal). Realizados por pura sensualidad serían pecado *venial,* a no ser que envolvieran peligro *próximo* de polución, pues entonces serían gravemente ilícitos.

3.ª ES LÍCITO A LA MUJER que no ha experimentado el placer completo durante el acto conyugal procurárselo inmediatamente después (con tactos propios o de su marido), porque esto es un complemento natural de ese acto, al cual tiene derecho la mujer lo mismo que el marido, aparte de que el orgasmo de la mujer ayuda a la generación, aunque no sea estrictamente necesario. Pero no podría hacerlo si el marido hubiera actuado de manera onanística, porque entonces no sería complemento natural del acto y se reduciría a una inútil polución gravemente pecaminosa. Por la misma razón, no es lícito al marido procurarse el placer pleno después de una unión conyugal sin orgasmo, porque representaría una inútil y torpe polución (pecado mortal).

4.ª EL PENSAMIENTO, DESEO O RECUERDO GOZOSO del acto conyugal es lícito entre los cónyuges, con tal que no envuelva peligro *próximo* de polución. La razón es porque es lícito pensar, desear o gozarse en una acción de suyo lícita para ellos.

E) Abuso del matrimonio

622. Se entiende por tal cualquier pecado cometido contra el derecho matrimonial, ya sea por *omisión* (v.gr., negándose a conceder el débito al cónyuge que lo pide razonablemente), ya por *comisión,* o sea, usando del matrimonio en forma indebida, esto es, realizada de modo que se impida de propia industria el fin *primario* del matrimonio, que es la generación de los hijos.

Hemos hablado ya de los pecados de *omisión* al exponer la obligatoriedad del acto conyugal realizado en debida forma. Aquí vamos a hablar del *onanismo conyugal,* que constituye el mayor abuso y el más grave pecado que pueden cometer los cónyuges entre sí.

623. 1. **El onanismo.** La palabra *onanismo* proviene del pecado cometido por Onán, consistente en realizar el acto conyugal

derramándose fuera, con el fin de evitar la generación. El Señor envió la muerte de Onán en castigo de su crimen nefando (Gen 38,9-10).

624. 2. **Clases.** Hay dos clases de onanismo: El *natural* y el *artificial.* El primero es el practicado por Onán en la forma que hemos descrito. El segundo se practica de muchos modos; v.gr., con el uso de los llamados *preservativos* (condon), con pesarios oclusivos, vaginas artificiales introducidas antes del acto, sustancias químicas que destruyen los espermatozoides, irrigaciones vaginales para expulsar el semen recibido, etc.

625. 3. **Malicia.** Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión. El onanismo conyugal, en cualquier forma que se practique, constituye siempre pecado mortal.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. El Señor envió la muerte a Onán porque «era malo ante sus ojos lo que hacía» (Gen 38,10). A nadie se castiga con la muerte por un simple pecado venial.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha reprobado siempre como *intrínsecamente inmorales* los procedimientos onanistas y ha declarado repetidas veces que no es lícito jamás recurrir a ellos, sean cuales fueren las razones o pretextos que se invoquen para cohonestarlos. Escuchemos a Pío XI promulgando, una vez más, la doctrina católica en su magnífica encíclica sobre el matrimonio:

«Habiéndose, pues, algunos manifiestamente separado de la doctrina cristiana enseñada desde el principio y transmitida en todo tiempo sin interrupción, y creyendo ahora que sobre tal modo de obrar se debía predicar solemnemente otra doctrina, la Iglesia católica, a quien el mismo Dios ha confiado la enseñanza y defensa de la integridad y honestidad de costumbres, colocada en medio de esta ruina moral, para conservar inmune de tan ignominiosa mancha la castidad de la unión conyugal, en señal de su divina legación, eleva su voz por nuestros labios y *una vez más promulga que cualquier uso del matrimonio en cuyo ejercicio el acto queda destituido por propia industria de su natural fuerza procreativa va contra la ley de Dios y contra la ley natural, y los que obren de tal modo se hacen reos de un grave delito»* [1].

El inmortal pontífice Pío XII confirmó rotundamente las enseñanzas de su predecesor, afirmando que esa doctrina *no cambiará nunca,* por ser expresión fiel de la misma *ley natural y divina,* sobre la cual no tiene la Iglesia jurisdicción alguna, ni puede, por consiguiente, alterarla jamás. He aquí sus propias palabras [2]:

[1] Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.34 (AAS 22,560).

[2] Pío XII, *Discurso a las obstetrices de Roma* del 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951) 843.

«Nuestro predecesor Pío XI, de feliz memoria, en su encíclica *Casti connubi*, del 31 de diciembre de 1930, proclamó de nuevo solemnemente la ley fundamental del acto y de las relaciones conyugales: que todo atentado de los cónyuges en el cumplimiento del acto conyugal o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, atentado que tenga por fin privarlo de la fuerza a él inherente e impedir la procreación de una nueva vida, es inmoral; y que ninguna 'indicación' o necesidad puede cambiar una acción *intrínsecamente inmoral* en un acto moral y lícito.

Esta prescripción sigue en pleno vigor *lo mismo hoy que ayer, y será igual mañana y siempre*, porque no es un simple precepto de derecho humano, sino la expresión de *una ley natural y divina*».

Esta misma doctrina —recordada expresamente por el concilio Vaticano II[3] y por Juan XXIII[4]— fue nuevamente promulgada por Pablo VI en su encíclica *Humanae vitae*, enteramente dedicada a esta cuestión. He aquí el texto fundamental de dicha encíclica[5]:

«Debemos, una vez más, declarar que hay que excluir absolutamente como vía lícita para la regulación de los nacimientos... toda acción que o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación».

c) La razón teológica. Las razones son muy claras:

1.ª El onanismo se opone directamente al fin *primario* del matrimonio y a la fidelidad conyugal.

2.ª Va directamente *contra la naturaleza*, y, por lo mismo, es intrínsecamente malo, ya que la unión conyugal se ordena, de suyo, a la generación de los hijos, y no se le puede destituir *por propia industria* de esa finalidad sin contrariar en absoluto el orden natural de las cosas establecido por el mismo Dios.

3.ª Produce, la mayor parte de las veces, graves trastornos psíquicos a los cónyuges y no remedia del todo, sino que excita más la concupiscencia, contra el fin secundario del matrimonio.

4.ª Si el onanismo fuera lícito, se fomentaría enormemente la inmoralidad entre los hombres y se ocasionaría un mal gravísimo a todo el género humano.

626. 4. **Cooperación al onanismo.** Con frecuencia ocurre que uno solo de los cónyuges (por lo general, el hombre) es el culpable de las prácticas onanistas contra la voluntad del otro, que rechaza con indignación el atropello. ¿Peca siempre el cónyuge inocente prestando su cooperación al pecado del otro?

Para resolver con acierto esta cuestión angustiosa —que tiene atormentadas a tantas pobres víctimas de la sensualidad ajena— hay

[3] Constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, n.47-52.
[4] Juan XXIII, encíclica *Mater et Magistra*, del 15 de mayo de 1961, n.185-195.
[5] Pablo VI, encíclica *Humanae vitae*, del 25 de julio de 1968, n.14.

que distinguir entre cooperación *formal* y *material*[6] y entre onanismo *natural* y *artificial*.

a) LA COOPERACIÓN FORMAL es siempre intrínsecamente inmoral y no puede prestarse jamás, bajo ningún pretexto, ni siquiera para salvar la propia vida. Es aquella que acepta y se goza en el onanismo del otro cónyuge, ya sea *explícitamente*, aprobando el delito con la palabra o con los hechos; ya *implícitamente* o de manera indirecta (v.gr., quejándose del número de los hijos, de los dolores del parto, etcétera), e induciendo con esto eficazmente al marido a que realice el acto conyugal de manera onanística.

b) LA COOPERACIÓN MATERIAL, o sea, la del que presta su colaboración con disgusto y desagrado y a no poder más, es también *ilícita* de suyo, ya que se trata de una acción intrínsecamente inmoral, a la que nunca se puede cooperar de una manera *inmediata*[7]. Pero cabe distinguir entre el onanismo *natural* (por retracción intempestiva) y el *artificial* (empleando instrumentos o medios anticoncepcionistas). Según esto:

1.º Al onanismo *artificial* no es lícito cooperar jamás, porque se trata de una acción *intrínsecamente inmoral desde el principio*. La mujer está obligada a resistir y defenderse de su marido como si se tratara de un invasor extraño[8], y si, a pesar de su resistencia, es atropellada a viva fuerza, debe rechazar el consentimiento interior al placer que se produzca.

2.º Al onanismo *natural* del marido podría cooperar *materialmente* la mujer con *grave causa* (v.gr., para evitar graves disgustos o maltratos, por el peligro de la propia incontinencia o adulterio del marido, etc.)[9]. La razón es porque esa acción comienza siendo lícita para ella (aunque no para el marido, por su perversa intención), y sólo por culpa del marido acabará de un modo ilícito y pecaminoso. Pero, aun en este caso, tiene que manifestar a su marido reiteradamente su disgusto y desaprobación y hacer todo lo posible para hacerle desistir de su conducta inmoral. Por supuesto, la mujer *no tiene obligación* de conceder el débito a su marido onanista, y no peca si se niega terminantemente a ello.

3.º Sobre la cooperación material del marido al pecado de su mujer —muchísimo más rara— hay que advertir que, si el pecado de ella consistiera en lociones u otros procedimientos *posteriores* al acto conyugal debidamente realizado, podría el marido prestar su cooperación *material*, ya que el acto, en lo que de él depende, es lícito y correcto; pero tiene la obligación grave de disuadir a su mujer de tamaña inmoralidad —incluso interponiendo su autoridad marital—, como hemos dicho hablando de la cooperación de la mujer al

[6] Véase el n.553 del primer volumen, donde hemos explicado esta distinción.
[7] Véase el n.554 del primer volumen.
[8] Véase la respuesta de la Sagrada Penitenciaría del 3 de abril de 1916, II 3. Cf. CAPPELLO, n.818.
[9] Ibid., I 1.º

onanismo del marido. Pero, si el pecado de la mujer consistiera en algún procedimiento anterior al acto (v.gr., por introducción de un pesario o tapón, o de una vagina artificial, o de sustancias químicas que destruyen los espermatozoides, etc.), el varón no puede prestarse *jamás* a realizar un acto que es intrínsecamente inmoral desde el principio.

627. 5. **Normas para el confesor.** En la práctica, el confesor debe atenerse a las siguientes normas:

1.ª De suyo, no puede absolver a los cónyuges *voluntariamente onanistas,* a no ser que prometan seriamente hacer lo posible para no volver a reincidir en su conducta inmoral.

2.ª Puede absolver a la mujer que coopera *materialmente* al onanismo del marido, con tal que por su parte no haya culpa ninguna, ni siquiera *indirecta* (v.gr., quejándose de tener tantos hijos, etc.) y que manifieste a su marido seriamente y repetidas veces su disgusto y desaprobación por su inicuo proceder.

3.ª El bien común exige que, de ordinario, no se deje en su buena fe a los cónyuges que ignoren la malicia del onanismo [10]. El conjunto de circunstancias, sin embargo, quizá aconseje en algún caso raro dejarles en su buena fe si, de acuerdo con las reglas generales de admonición a los penitentes, se prevé con fundamento que no aprovecharía para nada la advertencia (v.gr., por la ruda mentalidad del penitente) y sería incluso perniciosa al convertir en formales los actuales pecados materiales.

Pero no sea fácil el confesor en admitir la buena fe de los cónyuges en esta materia tan grave, y no olvide las siguientes palabras de Pío XI en su encíclica sobre el matrimonio, escritas inmediatamente después de condenar el onanismo conyugal:

«Por consiguiente, según pide nuestra suprema autoridad y el cuidado de la salvación de todas las almas, encargamos a los confesores y a todos los que tienen cura de las mismas que no consientan en los fieles encomendados a su cuidado error alguno acerca de esta gravísima ley de Dios. Y mucho más que se conserven inmunes de estas falsas opiniones y que no condesciendan en modo alguno con ellas. Y si algún confesor o pastor de almas, lo que Dios no permita, indujera a los fieles que le han sido confiados a estos errores, o al menos les confirmara en los mismos con su aprobación o doloso silencio, tenga presente que ha de dar estrecha cuenta al Juez supremo por haber faltado a su deber, y apliquese aquellas palabras de Cristo: *Ellos son ciegos que guían a otros ciegos, y si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la hoya* (Mt 15,14)» [11].

628. 6. **Causas y remedios del onanismo.** Hacemos nuestras las siguientes palabras de un autor contemporáneo [12]:

[10] Véase la respuesta de la Sagrada Penitenciaria del 10 de marzo de 1886.
[11] Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.35.
[12] Cf. Ferreres-Mondría, *Epítome de teología moral* n.977 III (ed. 1955).

«El onanismo se origina del *concepto pagano* de la vida temporal. De aquí que los cónyuges busquen las delicias del matrimonio, pero huyan de sus cargas; y así, o procuran evitar una prole numerosa, o también huir de las molestias de la gestación y parto de la esposa.

A esto hay que oponer el *concepto cristiano* de la vida temporal, la que es camino para la patria celeste, tiempo de prueba y de lucha. Contra el temor de una prole numerosa, hay que aumentar la fe en la divina providencia de nuestro Padre celestial, que alimenta las aves del cielo y viste los lirios del campo.

Si en algún caso el abstenerse del uso del matrimonio para no exponer a la esposa a un peligro de muerte les parece a los cónyuges una especie de martirio, recuerden que ésta es la vida del cristiano, a quien alguna vez no le queda otro recurso sino sufrir el martirio o precipitarse en un estado de condenación. Pero el martirio sufrido por Dios y por sus santas leyes, en cualquier forma que se sufra, es siempre fecundísimo y nos acarrea bienes inmensos».

A este propósito nos complacemos en transcribir aquí el siguiente hermoso texto de Pío XII:

«Pero se objetará que tal abstinencia es imposible, que tal heroísmo es impracticable. Esta objeción la oiréis y la leeréis con frecuencia hasta por parte de quienes, por deber y por competencia, deberían estar en situación de juzgar de modo muy distinto. Y como prueba se aduce el siguiente argumento: 'Nadie está obligado a lo imposible, y ningún legislador razonable se presume que quiera obligar con su ley también a lo imposible. Pero para los cónyuges la abstinencia durante un largo período es imposible. Luego no están obligados a la abstinencia. La ley divina no puede tener este sentido'.

De este modo, de premisas parciales verdaderas se deduce una consecuencia falsa. Para convencerse de ello basta invertir los términos del argumento: 'Dios no obliga a lo imposible. Pero Dios obliga a los cónyuges a la abstinencia si su unión no puede ser llevada a cabo según las normas de la naturaleza. Luego en estos casos la abstinencia es posible'. Como confirmación de tal argumento, tenemos la doctrina del concilio de Trento, que en el capítulo sobre la observancia necesaria y posible de los mandamientos enseña, refiriéndose a un pasaje de San Agustín: 'Dios no manda cosas imposibles; pero, cuando manda algo, advierte que hagas lo que puedas y que pidas lo que no puedas; y El ayuda para que puedas' (D 804).

Por eso no os dejéis confundir en la práctica de vuestra profesión y en vuestro apostolado por tanto hablar de imposibilidad, ni en lo que toca a vuestro juicio interno ni en lo que se refiere a vuestra conducta externa. ¡No os prestéis jamás a nada que sea contrario a la ley de Dios y a vuestra conciencia cristiana! Es hacer una injusticia a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo estimarles incapaces de un continuado heroísmo. Hoy, por muchísimos moti-

vos —acaso bajo la presión de la dura necesidad y a veces hasta al servicio de la injusticia—, se ejercita el heroísmo en un grado y con una extensión que en los tiempos pasados se habría creído imposible. ¿Por qué, pues, este heroísmo, si verdaderamente lo exigen las circunstancias, tendría que detenerse en los confines señalados por las pasiones y por las inclinaciones de la naturaleza? Es claro: el que no quiere dominarse a sí mismo, tampoco lo podrá; y quien crea dominarse contando solamente con sus propias fuerzas, sin buscar sinceramente y con perseverancia la ayuda divina, se engañará miserablemente»[13].

F) La continencia periódica

629. En nuestros días ha adquirido enorme divulgación el llamado *método de la continencia periódica,* a base del uso del matrimonio en los días *agenésicos,* o sea, aquellos en que la mujer es naturalmente infecunda. Practicado en la forma debida y con justa causa, puede representar una solución para limitar el número de los hijos sin faltar a las normas indispensables de la moral católica.

630. 1.º **Principales métodos de continencia periódica.** Existen varios métodos o maneras de practicar la continencia periódica a base de los días agenésicos. Todos ellos son moralmente *lícitos* en el sentido que acabamos de explicar, o sea, siempre que salvaguarden el *orden normal a la generación,* aunque no la produzcan de hecho.

Sin entrar en detalles impropios de este lugar, vamos a recordar brevemente los tres procedimientos más conocidos y usados: el de Ogino, el de la temperatura basal y el propuesto por el Dr. John Billings.

a) El método del Dr. Ogino. Como es sabido, la fecundación de una mujer, y, por consiguiente, la concepción de un nuevo ser humano, tiene lugar cuando el elemento femenino, el *óvulo,* es fecundado por el elemento masculino, el *espermatozoide,* que proporciona el varón en el acto conyugal.

Ahora bien: teniendo en cuenta que la ovulación dura *cinco días* y que el espermatozoide pierde su poder fecundante después de *tres días* de su llegada al útero, síguese que los días de fecundidad en cada ciclo menstrual son únicamente *ocho:* los *cinco* del período de ovulación, más los *tres* del poder fecundante de los espermatozoides, que coinciden exactamente con los días 19-12 (ambos inclusive) *anteriores a la próxima menstruación.* Todos los demás días anteriores y posteriores a éstos son infecundos.

[13] Pío XII, *Discurso a las obstetrices de Roma,* del 29 de octubre de 1951.

Este cómputo vale únicamente cuando el ciclo menstrual es constante y regular. Como casi nunca lo es, hay que tener muy en cuenta los días de oscilación, y, según esto, guardar la norma siguiente: los once días de esterilidad que preceden a la próxima menstruación se calculan *a base del ciclo más largo que suele ocurrir;* y a los ocho días precedentes a estos once —que constituyen, normalmente, el período fecundo— hay que añadir los días de oscilación entre el período más largo y el más corto, *por si acaso estuviese en curso el ciclo más corto.* Con esto aumentan, naturalmente, los días en que es preciso abstenerse del acto conyugal, si se quiere evitar la posible generación.

Como todos estos cálculos suponen cierta complicación —sobre todo para los no habituados a los cálculos matemáticos— ponemos al final de este volumen, en forma de apéndice, una serie de *tablas* en la que *especialistas en la materia* han calculado casi todos los casos posibles. Bastará conocer *con certeza* —a base de una observación prolongada durante varios meses, cuantos más mejor— el *ciclo menstrual* de una determinada mujer, con sus irregularidades y altibajos, para obtener en la tabla correspondiente el dato preciso y exacto de los días agenésicos.

Cuando el método se observa *con todo rigor y exactitud científica,* el número de probabilidades de acierto es casi total (más del 95 por 100). Los innumerables fallos que en la práctica ocurren todos los días, y que han llenado el mundo de los llamados, irónicamente, «hijos de Ogino», obedecen, en su casi totalidad, a la ignorancia o cálculo defectuoso de los elementos del problema. Realmente, no es fácil calcular con precisión y exactitud, en un ciclo menstrual irregular, y a veces disparatado, lo que debe hacerse para evitar el fallo.

El conocimiento y divulgación de este método se presta a muchos abusos, pero puede resolver también gravísimos conflictos de conciencia. El gran pontífice Pío XII, siempre atento a las necesidades y problemas de la época contemporánea, lejos de desaprobar el estudio de estos métodos, impulsó, por el contrario, a un conocimiento cada vez más profundo y científico de los mismos. He aquí sus propias palabras:

«La Iglesia sabe considerar con simpatía y comprensión las dificultades reales de la vida matrimonial en nuestros días. Por eso, en nuestra última alocución sobre la moral conyugal afirmamos la legitimidad y al mismo tiempo los límites —en verdad bien amplios— de una regulación de la prole, que, contrariamente al llamado 'control de los nacimientos', es compatible con la ley de Dios. Se puede esperar también (pero en tal materia la Iglesia deja, naturalmente, el juicio último a la clase médica) que ésta consiga dar a aquel método lícito una base suficientemente segura, y las más recientes informaciones parecen confirmar tal esperanza» [14].

[14] Pío XII, discurso del 28 de noviembre de 1951 (AAS 43,855ss). En las últimas palabras parece referirse el pontífice al *zyclotest,* última invención para registrar las décimas que sube la temperatura de la mujer durante unas 36 horas a raíz de la ovulación y como consecuencia de ella.

b) El método de la temperatura basal. Es otro de los métodos naturales para el control de la natalidad a base de los días agenésicos, utilizado a veces conjuntamente con el método del calendario Ogino. Se basa en el hecho de que la temperatura de la mujer evoluciona en el transcurso del ciclo ovulatorio, de modo que es posible determinar el día en que un óvulo fecundable es liberado y el día en que deja ya de ser fecundo. Al igual que el método Ogino-Knaus, exige la ***continencia periódica,*** puesto que el acto conyugal debe practicarse tan sólo antes o después de la fecundidad del óvulo, habida cuenta de la supervivencia fecundante de los espermatozoides.

Durante la ovulación —en efecto— se produce un descenso de la temperatura basal de la mujer (hipotermia), probablemente debida a la acción de la hormona ovárica —foliculina—, que alcanza máxima concentración hemática en este proceso. El conocimiento de este hecho ha conducido al llamado ***método de la temperatura basal*** para la determinación de la fecha de la ovulación. Van Velde en 1904 y Fruhinsholz en 1928 fueron los primeros científicos que relacionaron las variaciones térmicas de la mujer con las variaciones del ciclo. Rubenstein en 1937 introdujo en clínica el ***test*** térmico de la ovulación. Esta técnica es sencilla: consiste en tomar diariamente la temperatura en vagina, recto o boca por la mañana al despertar; se repite en varios ciclos, con lo que se obtendrá un índice de aproximación de la fecha de la ovulación. En realidad, quien debe interpretar este ***test*** es el médico, quien además asociará las presuntas variaciones con procesos intercurrentes de cualquier índole (infecciones, etcétera).

c) El método del Dr. Billings. Es el método más moderno, descubierto por el Dr. John Billings para la regulación natural de la natalidad, a base también de los días agenésicos. Para determinarlos se fija en la sensación de ***sequedad*** que experimenta la mujer en su vagina durante los días agenésicos, en contraposición a la ***humedad*** producida por el ***mucus*** vaginal que se produce durante los días fértiles. La ovulación ocurre entre el último día de flujo ***claro y transparente*** día «cumbre» de fertilidad— y las próximas 24 ó 48 horas. Hay más o menos 14 días estériles entre el día «cumbre» y la próxima regla, contados a partir del día cuarto después del día «cumbre»[15].

631. 2.º Juicio moral. Ya desde el primer momento aparece clara la diferencia radical entre el onanismo y la abstinencia periódica del uso del matrimonio. El primero es absoluta e intrínsecamente ***inmoral,*** y no hay ni habrá jamás razón o pretexto alguno para autorizarlo. La segunda, en cambio, es, de suyo, ***lícita,*** ya que el acto, ***en lo que depende del hombre,*** se realiza con toda corrección y normalidad, sobreviniendo el fallo de la generación únicamente ***por defecto de la naturaleza.***

[15] Para más detalles puede consultarse el libro del Dr. Billings *Regulación natural de la natalidad,* publicado en español por la editorial Sal Terrae (1975), donde se explica el método exhaustivamente.

Sin embargo, el problema de la continencia periódica en sus relaciones con la moral no puede resolverse de una manera demasiado fácil y simplista. Hay que atenerse al conjunto de circunstancias que rodean un caso determinado para poder juzgar con garantías de acierto lo que deba decirse en torno a él. Las soluciones a que han llegado los moralistas, sobre todo después del luminoso discurso de Su Santidad Pío XII a las obstetrices de Roma el 29 de octubre de 1951 [16], son, en resumen, las siguientes:

1.ª *Es perfectamente lícito* el uso del matrimonio, tanto en los días agenésicos como en los días fecundos, cuando no se hace ninguna discriminación entre ellos.

2.ª El uso del matrimonio *exclusivamente en los días agenésicos,* evitándolo deliberadamente en los días fecundos, es *lícito,* si hay causas suficientes para ello.

Causas *suficientes* son principalmente estas tres:

a) Por indicación *médica* ante el grave peligro que podría correr la vida de la esposa con un nuevo embarazo o el peligro de transmitir a los hijos graves enfermedades hereditarias.

b) Por angustia *económica* de los padres, que les ponga *de verdad* en trance difícil si se aumenta el número de sus hijos.

c) Por excesiva frecuencia en los embarazos, que convenga espaciar un poco más por razones atendibles (v.gr., médicas, económicas, etc.). Las dos primeras razones harían lícita la continencia periódica incluso durante toda la vida; la tercera, únicamente el tiempo necesario para remediar ese inconveniente.

También sería razón suficiente si fuera éste el único medio de apartar a los cónyuges de las prácticas onanistas [17].

632. La Iglesia no ha precisado todavía de una manera terminante y categórica la clase de pecado que cometen los que usan del matrimonio únicamente en los días agenésicos *sin motivo o razón suficiente.* El papa Pío XII [18] declaró que ese proceder *habitual* obedece a «motivos extraños a las rectas normas éticas»; pero esta frase genérica no zanja definitivamente la cuestión, ya que puede aplicarse lo mismo al simple pecado venial.

[16] Cf. AAS 43,850ss.

[17] Véase la siguiente respuesta de la Sagrada Penitenciaría del 16 de junio de 1880: «A los esposos que usan del matrimonio de ese modo no se les ha de inquietar, y puede el confesor *insinuar cautamente* la sentencia de que se trata a aquellos esposos a quienes, por otros medios, ha tratado inútilmente de apartar del detestable crimen del onanismo».

Esta respuesta volvió a ser confirmada por la Sagrada Penitenciaría el 20 de julio de 1932.

Anteriormente a estas consultas, la Sagrada Penitenciaria respondió en 1853 al obispo de Amiéns, que preguntaba si habían de ser reprendidos los esposos que usaban la continencia periódica en el uso del matrimonio: «La Sagrada Penitenciaría, después de maduro examen, contesta al obispo de Amiéns que tales esposos no deben ser inquietados, con tal que ellos no hagan cosa alguna para impedir la concepción».

[18] En su famoso discurso a las obstetrices de Roma el 29 de octubre de 1951.

ARTICULO II

Los deberes familiares

633. Como ya hemos dicho, los deberes familiares de los cónyuges giran en torno a los tres grandes bienes del matrimonio: los *hijos*, la mutua *fidelidad* y el sacramento.

1.º **El bien de los hijos** exige principalmente dos cosas: *a)* el recto uso del matrimonio para traerlos a la existencia, y *b)* su cristiana educación. Acabamos de hablar de lo primero y expusimos ampliamente lo segundo en el primer volumen de esta obra (n.837-43). Nada nuevo tenemos que añadir aquí.

2.º **La mutua fidelidad** exige a los esposos *amor, ayuda* y *cohabitación*. También hemos hablado de estos deberes en el primer volumen de esta obra (n.833-36), y volveremos sobre la cohabitación en la sección siguiente.

3.º **El sacramento** exige de los cónyuges el esfuerzo y la lucha constantes para alcanzar la perfección cristiana, en la forma peculiar y característica que corresponde al seglar en el estado de matrimonio. Es un error pensar que sólo el sacerdote y el religioso están llamados a la santidad. Todo cristiano, por el mero hecho de estar bautizado, tiene la *obligación* de aspirar a la perfección cristiana en la forma peculiar que corresponda a su propio estado. Está muy claro el precepto de Cristo, dirigido a *todos* sin excepción: *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48); y es una consecuencia inevitable de la economía actual de la gracia, que se nos da en el bautismo en forma de semilla o de germen, llamado, por su misma naturaleza, a su perfecto desarrollo y expansión. Hemos hablado largamente de este deber importantísimo en otro volumen publicado en esta misma colección de la BAC[19].

[19] Cf. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (5.ª ed., Madrid 1968).

SECCION V

Disolución del matrimonio

634. Como ya vimos en su lugar correspondiente, una de las propiedades *esenciales* del matrimonio es su intrínseca *indisolubilidad.* De suyo, sólo la muerte de uno de los cónyuges rompe por sí misma el vínculo conyugal, quedando en libertad el cónyuge superviviente para contraer nuevas nupcias. Pero pueden darse excepcionalmente algunos otros casos que produzcan la rotura del *vínculo* o autoricen, al menos, la *separación* temporal o perpetua de los cónyuges, permaneciendo intacto el vínculo conyugal.

Vamos, pues, a examinar estos dos aspectos en otros tantos artículos.

ARTICULO I

La disolución del vínculo conyugal

635. El *vínculo* conyugal establecido por un contrato matrimonial *válido* o *legítimo* sólo puede romperse o disolverse por uno de estos tres motivos:

1.º **La muerte de uno de los cónyuges.** Es claro y evidente. El vínculo conyugal es un contrato *perpetuo,* en el sentido de que ha de durar toda la vida del hombre sobre la tierra, pero no más allá del sepulcro. En el otro mundo no habrá casamientos, ni siquiera subsistirán los contraídos en la tierra.

Hay una página en el Evangelio que arroja sobre este punto una luz definitiva. Hela aquí:

«Se acercaron a Jesús algunos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron, diciendo: Maestro, Moisés nos ha ordenado que, si el hermano de uno viniere a morir dejando mujer y sin hijos, su hermano tome la mujer para dar descendencia a su hermano. Pues había siete hermanos, y el primero tomó mujer y murió sin dejar hijos. También el segundo y el tercero tomaron la mujer, e igualmente los siete, y no dejaron hijos y murieron. Por fin murió también la mujer. En la resurrección, ¿de cuál de ellos será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.

Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos.

Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir, y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (Lc 20,27-36).

De suerte que la muerte disuelve el vínculo conyugal de una manera total y definitiva, sin que vuelva a reanudarse más allá del sepulcro. Lo cual no es obstáculo para que en el cielo constituya una alegría y premio accidental la compañía y el trato con los que en este mundo constituyeron nuestra familia.

2.° **El privilegio paulino.** Si se trata de un matrimonio *legítimo* contraído en la infidelidad (o sea, entre dos personas no bautizadas), puede disolverse el *vínculo,* en virtud del llamado *privilegio paulino,* si uno de los cónyuges se convierte al catolicismo y no puede convivir con el otro sin ofensa del Creador (cf. cn.1143-49). Hemos hablado largamente de esto en su lugar correspondiente.

3.° **El matrimonio rato y no consumado** entre bautizados o entre una parte bautizada y otra que no lo está, se disuelve *por dispensa concedida por la Sede Apostólica con justa causa* a ruego de ambas partes o de una de ellas, aunque la otra se oponga (cn.1142).

La dispensa pontificia concedida con justa causa [1] puede disolver, en cuanto al *vínculo* mismo, un matrimonio *rato no consumado.* Pero, si se hubiera verificado la consumación por el acto conyugal, sería absolutamente indisoluble. Lo declara expresamente el Código de la Iglesia en el siguiente canon: «El matrimonio *válido rato y consumado* no puede ser disuelto por ninguna potestad humana ni por ninguna causa, fuera de la muerte» (cn.1141). Lo que ocurre, a veces, es que, después de celebrado un matrimonio que parecía *válido,* se descubre la invalidez por algún impedimento de derecho natural o divino positivo (v.gr., porque son hermanos los contrayentes o porque vive el anterior cónyuge que se creía muerto), en cuyo caso la Iglesia declara la *nulidad* del matrimonio no porque se rompa el vínculo, sino porque en realidad no ha existido nunca.

Nota sobre el divorcio civil. Como ya explicamos en su lugar correspondiente, el matrimonio válidamente contraído es *intrínsecamente indisoluble por derecho natural,* incluso el contraído civilmente entre personas no bautizadas. En consecuencia, ninguna autoridad humana (civil o eclesiástica) tiene potestad alguna para decretar un divorcio que conlleve, de suyo, la disolución del vínculo matrimonial y la facultad de contraer uno nuevo. Los cristianos, sobre todo,

[1] Justas causas serían, p.cj., la incompatibilidad absoluta de caracteres, temor de grandes discordias entre las familias, una enfermedad contagiosa descubierta después de contraer matrimonio (sobre todo si es de tipo venéreo; v.gr., la sífilis), el peligro de perversión disimulado hábilmente por el otro cónyuge antes de contraer el matrimonio, etcétera. Únicamente al romano pontífice le corresponde juzgar sobre la justicia y suficiencia de la causa, debiendo atenerse los cónyuges a lo que él disponga.

Por lo demás, es muy largo y laborioso el procedimiento jurídico para probar la no consumación del matrimonio.

no podrán acogerse jamás a una pretendida ley civil del divorcio, que es enteramente nula y sin ningún valor ante Dios y ante la Iglesia.

ARTICULO II

La separación de los cónyuges

Permaneciendo intacto el *vínculo* conyugal, y, por consiguiente, la imposibilidad de contraer nuevo matrimonio con tercera persona mientras vivan ambos cónyuges, la Iglesia autoriza, con graves causas, la *separación temporal* e incluso *perpetua* de los cónyuges en cuanto al lecho, mesa y habitación.

Expondremos la obligación que tienen los cónyuges de hacer vida *común,* las *causas* para una justa separación y quién debe encargarse de la *educación* de los hijos.

A) Obligación de vida común

636. El Código canónico determina lo siguiente:

«Los cónyuges tienen el derecho y el deber de hacer en común vida conyugal si no hay una causa justa que los excuse» (cn.1151).

Sobre este canon hay que notar lo siguiente:

La vida común de los cónyuges implica la comunidad de lecho, mesa y casa o habitación, y a ella se opone la separación, la cual puede ser total o parcial, temporal o perpetua. El Código, sin especificar en este canon las causas de la separación, dice que pueden existir algunas que la legitimen en todo o en parte.

1.º La separación de lecho es cosa privada, en la cual no interviene la Iglesia en el fuero externo, dejando esto a la iniciativa de los esposos, los cuales deben atenerse a los mandatos o consejos del confesor. Puede ser lícita esta separación por mutuo consentimiento de los cónyuges (v.gr., por deseo de mayor perfección mediante la práctica de la castidad) o aun sin el consentimiento de uno de ellos (p.ej., en el caso de una grave enfermedad contagiosa).

2.º La separación de mesa, o de lecho y mesa simultáneamente, es también cosa privada de los cónyuges y puede tener lugar por causas parecidas a las indicadas.

3.º La separación de casa o de domicilio, sobre todo si ha de ser perpetua o por largo tiempo, no pueden hacerla los cónyuges por su propia cuenta, salvo en circunstancias especiales, que veremos más abajo. Los esposos están obligados a vivir en la misma casa —y algunos autores afirman que también a dormir en la misma habitación—, con el fin de poder cumplir la principal de sus obligaciones conyugales a petición del otro cónyuge. Al marido es a quien corresponde determinar el domicilio o casa en donde han de habitar, y la mujer debe seguir a su marido. Hay, sin embargo, casos en los cuales la mujer no tiene obligación de seguir a su esposo (v.gr., si éste, sin necesidad alguna, quiere emprender una vida nómada o ausentarse a regiones lejanas fuera de la patria). Dadas las condiciones de la vida actual, la Iglesia no considera pecadores públicos a los esposos que de común acuerdo viven separados, ni suele intervenir en esta clase de asuntos, si bien no carece de competencia para ello. Con todo, sería un caso de intervención de la autoridad eclesiástica si de la separación se originara escándalo para los demás fieles.

B) Justas causas de separación

637. El Código canónico señala las siguientes:

1.ª **«Aunque se recomienda encarecidamente que el cónyuge inocente, movido por la caridad cristiana y por el bien de la familia, no niegue su perdón a su cónyuge adúltero ni rompa la vida conyugal, si, no obstante, no condonare la culpa expresa o tácitamente, tiene derecho a romper la convivencia conyugal, a no ser que haya consentido en el adulterio o hubiera dado motivo para él, o él mismo lo haya cometido también»** (cn.1152,1.º).

«Hay condonación tácita si el cónyuge inocente, después de conocer con certeza el adulterio, convivió espontáneamente con su cónyuge con afecto marital; se presume la condonación si conservó durante seis meses la convivencia conyugal ni lo acusó ante la autoridad eclesiástica o civil» (cn.1152,2.º).

«Si el cónyuge inocente rompió espontáneamente la convivencia conyugal, ha de llevar la causa de la separación, dentro de seis meses, a la competente autoridad eclesiástica, la cual, habida cuenta de todas las circunstancias, juzgará si el cónyuge inocente puede ser llevado a condonar la culpa y a no perpetuar la separación para siempre» (cn.1152,3.º).

«El cónyuge inocente puede laudablemente admitir de nuevo al culpable a la vida conyugal, en cuyo caso se entiende que renuncia a la separación jurídica» (cn.1155).

Sobre este canon hay que observar lo siguiente:

a) La *única* causa de separación *total y perpetua* es el adulterio cometido por uno de los cónyuges, con las condiciones que en el canon se establecen.

b) El adulterio ha de ser: a) *formal y culpable,* es decir, a sabiendas de que se comete; b) *consumado* por la unión carnal, no bastando otros actos torpes adulterinos; c) *moralmente cierto.* Según la opinión más común, la sodomía y la bestialidad se equiparan para estos efectos al adulterio.

c) Se entiende que uno de los cónyuges *consiente en el adulterio* del otro cuando expresamente lo manifiesta así o cuando, sabiendo que va a cometerlo y pudiendo *fácilmente* impedirlo, no lo impide.

d) *Se da motivo* para el adulterio cuando uno de los cónyuges impulsa o provoca al otro a cometerlo, lo cual, según algunos autores, se verifica tácitamente cuando le niega persistentemente el débito conyugal, o lo arroja de casa, o se niega a cohabitar con él sin causa alguna que lo excuse, etc.

e) *Hay compensación* cuando los dos cónyuges cometen adulterio. No importa quién lo ha cometido antes o más veces.

f) El adulterio que reúna las condiciones expresadas en el canon es causa suficiente para que el cónyuge inocente *pueda* separarse del adúltero; pero no tiene obligación de hacerlo.

g) El cónyuge inocente puede separarse *para siempre* del adúltero por decisión propia o por sentencia del juez; mas, si lo hace por autoridad propia, sin intervención de la autoridad pública, la separación no produce efectos canónicos en el fuero externo.

h) Una vez separado, el cónyuge inocente no tiene obligación de restaurar la vida conyugal. Pero, si quiere, puede admitir de nuevo al adúltero y aun obligarle a juntarse con él, a no ser que aquél, con su consentimiento, haya profesado en religión o recibido órdenes sagradas.

i) En caso de que el cónyuge inocente cometa después también adulterio, debe restaurarse la vida conyugal, si la separación se había verificado por propia cuenta sin recurrir al juez; pero, si la separación se había obtenido por vía judicial, no consta que haya obligación de restaurar la vida en común en tanto no haya sentencia del juez imponiéndola, previa comprobación del adulterio cometido por el otro.

j) Si cada uno de los cónyuges ha estado viviendo en concubinato adulterino y uno de ellos abandona su vida pecaminosa, puede obtener judicialmente la separación del otro si éste persiste en su conducta. Para esto es necesario que previamente le notifique su conversión propia y le requiera a cambiar de vida e instaurar la vida conyugal honesta. En caso de seguir cometiendo adulterios, puede decretarse la separación por el juez.

2.º **«Si uno de los cónyuges es causa de grave peligro para el alma o para el cuerpo del otro o de los hijos; si con sus sevicias hace la vida en común demasiado difícil, son causas legítimas para que el otro cónyuge pueda separarse con autorización del ordinario local, y hasta por autoridad propia, si le consta con certeza y hay peligro en la tardanza»** (cn.1153,1.º).

«En todos estos casos, al cesar la causa de la separación hay que restaurar la convivencia conyugal, a no ser que la autoridad eclesiástica hubiera determinado otra cosa» (cn.1153,2.º).

A propósito de este canon hay que notar lo siguiente:

1.º No siendo por adulterio, jamás puede decretarse la separación perpetua, sino sólo la *temporal*, la cual se puede conceder por un plazo de tiempo indefinido, esto es, mientras subsista la causa que da lugar a ella.

2.º La enumeración de causas contenida en este canon no es exhaustiva; así es que, además de ellas, pueden existir otras para la separación temporal de los cónyuges, siempre que tengan alguna semejanza con las que el canon enumera.

3.º Todas y cada una de las causas deben ser suficientemente *graves* y *proporcionadas* a la obligación grave que tienen los cónyuges de hacer vida en común, pues la separación de lecho, mesa y habitación es contraria a una obligación *natural* y está llena de peligros para los cónyuges, en especial para la guarda de la castidad. Por consiguiente, la causa de la separación, para ser legítima, debe ser *proporcionada*, esto es, debe contener peligro de alma o de cuerpo tan grave, que ante él ceda la obligación que tienen los cónyuges de hacer vida en común. No basta el temor de cualquier peligro, sino que es necesario que el mal que se teme sea grave y de tal índole, que pueda producir miedo en quien no sea pusilánime. Las injurias leves, las palabras insultantes y la misma incompatibilidad de caracteres entre los esposos, que hace molesta la vida en común, no son causas suficientes para la separación.

4.º La separación, pues, ha de concederse con cautela, porque se opone al fin secundario del matrimonio, esto es, a la ayuda mutua, y, además de exponer a los cónyuges a peligro de incontinencia, puede fácilmente servir de escándalo para otros.

5.º De todo lo anterior se infiere que la separación conyugal no tiene el carácter de pena, ni se impone para castigar al cónyuge culpable, sino para evitar el mal propio del que la pide; por consiguiente, si se trata de un peligro que puede conjurarse por otro medio, no debe pronunciarse la separación.

6.º Las causas a que se refiere este canon dan lugar a la separación *temporal*, la cual, en casos excepcionales, puede llevarse a cabo por autoridad propia, a tenor del propio canon; pero, por regla general, se necesita la intervención del ordinario del lugar.

Esto supuesto, veamos el sentido y alcance de las causas enunciadas concretamente en el canon:

1.ª Si es causa de grave peligro para el alma o para el cuerpo del otro cónyuge o de los hijos. Es ésta una causa genérica que puede revestir diversas modalidades y traer, a su vez, origen de hechos muy diversos. No es preciso que suponga culpa en el cónyuge que es causa del peligro. Sería, v.gr., causa de separación una locura furiosa o una enfermedad gravemente contagiosa, como la lepra; pero no lo sería otra enfermedad, aun contagiosa de suyo, si con ciertas precauciones puede evitarse el contagio (v.gr., la tuberculosis). Habría, asimismo, causa de separación si el marido incitase a la mujer a cometer pecados, de cualquier forma que esto se realizase (v.gr., incitándola a realizar actos onanísticos en el uso del matrimonio).

2.ª Si con sus sevicias hace la vida en común demasiado difícil. La sevicia puede ser *física* o *moral*. La primera consiste en malos tratos de obra, repetidos con cierta insistencia, aunque cada uno de los actos, considerado aisladamente, no implique peligro grave del cuerpo. La segunda tiene lugar cuando son continuos o frecuentísimos los insultos, menosprecios, burlas, etc. Tanto la física como la moral deben ser de tal género consideradas en conjunto, que hagan muy difícil la vida conyugal, atendidas las circunstancias de la persona que es objeto de la sevicia; pues lo que acaso puede constituir una carga insoportable para una persona de cierta condición social, de educación esmerada y de sentimientos religiosos, puede ser una cosa poco menos que natural para otra de condición inferior.

3.ª **El mutuo consentimiento de los cónyuges por motivo honesto y razonable puede ser también causa legítima de separación.**

El Código canónico no habla explícitamente de esto, pero consta con toda claridad por la práctica de la Iglesia, fundada en las palabras de Cristo: «En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, *mujer*, hermanos, padres o *hijos* por amor del reino de Dios, dejará de recibir mucho más en este siglo y la vida eterna en el venidero» (Lc 18,29-30). Según esto:

1.º La separación perpetua puede establecerse por consentimiento *mutuo, libre* y *explícito* con el fin de abrazar un estado de mayor perfección, o sea, el estado religioso o las órdenes sagradas. Hay que cumplir, no obstante, las condiciones que la Iglesia impone en estos casos y se requiere la licencia expresa de la Santa Sede.

2.º La separación temporal puede también estipularse por mutuo consentimiento, con tal que haya razones verdaderamente proporcionadas (v.gr., un largo viaje al extranjero de uno de los cónyuges por causa de estudio o de negocios, etc.). Pero, si la separación

ha de ser muy duradera (v.gr., por más de tres o cuatro meses), está llena de peligros para ambos cónyuges y para la educación de los hijos, y debe evitarse en lo posible. Lo mejor sería que la esposa acompañase a su marido en este largo viaje.

Caben también otras razones para la separación temporal, sobre todo si se refiere únicamente al lecho —v.gr., el deseo de mortificación, de guardar castidad por una temporada (1 Cor 7,5), etc.—; pero ha de hacerse siempre por *mutuo* y *libre* consentimiento, sin que represente la menor coacción moral para cualquiera de los dos cónyuges.

C) La educación de los hijos

638. El Código canónico determina lo siguiente:

«Verificada la separación de los cónyuges, hay que procurar siempre el debido sustento y educación de los hijos» (cn.1154).

Hemos hablado largamente de esto en el primer volumen de esta obra, adonde remitimos al lector.

APENDICE

Determinación de los días agenésicos

639. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, la aplicación exacta del método de Ogino para determinar los días agenésicos ofrece no pocas dificultades prácticas. Precisamente por no tener en cuenta alguno de los muchos detalles indispensables ocurren tantos fallos en la práctica. En realidad, el fallo no está en el método —que ha demostrado su fundamento científico en innumerables experiencias bien controladas—, sino en su defectuosa aplicación a un caso determinado. Para obtener del mismo la máxima garantía práctica hay que tener en cuenta, principalmente, las siguientes observaciones[1]:

1.ª **El ciclo menstrual.** Como es sabido, recibe el nombre de *ciclo menstrual* el tiempo comprendido entre el comienzo de un período (primer día de la menstruación) y el comienzo del otro siguiente. La duración se computa por días, y precisamente así: el primer día en el cual comienza el flujo de sangre es también, naturalmente, el primero del ciclo. El último día que precede al comienzo del flujo sanguíneo siguiente es el último día del ciclo. Si, por ejemplo, el flujo sanguíneo se produce cada 31 días, la duración del ciclo es de 30 *días,* porque el 31 se produce el nuevo flujo sanguíneo, y es, por consiguiente, el primer día del nuevo ciclo.

2.ª **Diversas formas del ciclo.** No existe ciclo alguno normal e igual para todas las mujeres, sino que cada una tiene su forma individual, que depende de su constitución física. Por lo regular, el flujo menstrual se produce una vez al mes, pero no con estricta regularidad, sino con una oscilación de dos, tres, cuatro, cinco o más días.

a) Los ciclos de forma *simple* (v.gr., cada 30 días exactamente, ni más ni menos) no se dan prácticamente nunca.

b) Los ciclos de forma *doble* (v.gr., sólo cada 30, ó 31 días, ni más ni menos) son muy raros.

c) Los ciclos de forma *triple* (v.gr., sólo cada 30, 31 ó 32 días) se dan con alguna frecuencia.

d) Los ciclos más frecuentes son los de forma *cuádruple* o *quíntuple,* esto es, aquellos en que la oscilación en más o en menos se extiende por cuatro o cinco días. Si, p.ej., una mujer tiene una forma cíclica que va de 24 a 27 días, se trata de una forma *cuádruple,* por-

[1] Cf. J. E. Georg, *Agenesia y fecundidad en el matrimonio* (Alcoy 1950), de donde tomamos todos los datos de este apéndice y las tablas adjuntas.

que el fenómeno menstrual puede presentarse a los 24, 25, 26 ó 27 días después del ciclo anterior. Si otra mujer tiene una forma cíclica de 30 a 34 días, se trata de una forma *quíntuple*, porque el fenómeno puede presentarse a los 30, 31, 32, 33 ó 34 días después del anterior.

e) Los ciclos de forma *séxtuple* se dan raras veces en mujeres sanas. Los que pasan de aquí hacen pensar en una causa patológica. Para tales mujeres, el método que vamos a exponer no es adaptable. Estas deben, antes que nada, tratar de curarse. Vencida la causa de la enfermedad, el médico podrá establecer nuevamente el curso normal de la menstruación hasta reducirlo a una oscilación normal (v.gr., triple, cuádruple o quíntuple).

3.ª **Uso de las tablas adjuntas.** El manejo de las tablas adjuntas es muy sencillo. Están calculadas para las formas cíclicas *quíntuples*, o sea, para aquellas en las que el fenómeno menstrual se produce con una oscilación de cinco días entre la vez que se presenta más pronto y la que se presenta más tarde.

Tratándose, pues, de una forma cíclica *quíntuple*, el manejo de las tablas es sencillísimo. Procédase a la siguiente forma:

1) Entre las tablas 1 a 14 escójase la que corresponda al ciclo propio. Por ejemplo: si la forma cíclica quíntuple es de 23-27 días corresponde la tabla n.1; si es de 25-29 días, la n.3; si es de 29-33 días, la n.7; si es de 33-37 días, la n.11, etc.

2) Véase qué día del mes se ha producido el primer flujo menstrual (columna primera).

3) Véase en la línea correspondiente a ese día del mes los días en que es preciso guardar continencia (por ser los fecundos dentro de ese ciclo) según se trate de un mes de 31 días, de 30, de 28 o de 29. Los días indicados de continencia se entienden *ambos inclusive*.

Ejemplos. Una mujer tiene la forma cíclica de 25-29 días. Debe usar, por consiguiente, la tabla n.3. Suponiendo que el flujo menstrual haya comenzado el día 14, deberá abstenerse los días 20 a 31, si el mes correspondiente al día 14 es de 31 días; los días 20 a 1 del mes siguiente, si es de 30 días; los días 20 a 3 del mes siguiente, si es de 28 días, y los días 20 a 2 del siguiente, si es de 29 días (o sea, el mes de febrero en años bisiestos).

Otra mujer tiene la forma cíclica 31-35 días (tabla n.9). Si el flujo menstrual comenzó el día 18, deberá abstenerse los días 30 del actual a 10 del siguiente mes, si el día 18 corresponde a un mes de 31 días; del 30 al 11, si corresponde a un mes de 30 días; del 2 al 13, si corresponde a un mes de 28 días, y del 1 al 12, si corresponde a un mes de 29 días.

Aunque, como decimos, las tablas están calculadas para formas cíclicas *quíntuples* —que son las más frecuentes—, pueden utilizarlas también, y con mayor seguridad todavía, las mujeres que tengan formas cíclicas *cuádruples* o *triples*. Las de forma *cuádruple* podrían disminuir en *uno* los días de continencia y las de forma *triple* podrían

disminuirlos en *dos* días; pero, si se atienen a lo que la tabla exige para las de forma *quíntuple,* aumentarán más y más la seguridad del éxito.

Mujeres de ciclo *doble* o *simple,* prácticamente no se dan nunca. Si se diera algún caso, en ellas es todavía más fácil calcular los días de abstención.

Si la forma del ciclo es mayor de la *quíntuple (séxtuple* o mayor aún), es claro que quedarían muy pocos días agenésicos. Y si las oscilaciones importan más de diez días, no queda ningún día libre con plena seguridad de éxito. Búsquese entonces, con ayuda del médico, el establecer una forma de ciclo normal (que se reduzca, por lo menos, a la *quíntuple).*

Advertencias importantes. Para prevenir sorpresas desagradables es preciso tener en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª El empleo de las adjuntas tablas sólo es válido para las mujeres que conozcan exactamente su forma cíclica. Por consiguiente, antes del uso de las tablas es imprescindible conocer exactamente la forma del ciclo, lo cual requiere una cuidadosa observación durante varios meses.

2.ª Después de un parto o de un aborto cambia ordinariamente la forma del ciclo. Otro tanto ocurre después de enfermedades graves. Hay que atenerse, por consiguiente, a la nueva forma cíclica que se produzca.

3.ª También en los primeros meses de matrimonio suele sufrir cambios la forma del ciclo.

4.ª Igualmente puede influir en la forma del ciclo un cambio en el tenor de vida (cambio de clima y de nutrición, desnutrición, cura de adelgazamiento, etc.).

5.ª Si durante los días fecundos hacen uso los cónyuges de medios anticoncepcionales, no deben maravillarse ante cualquier embarazo inesperado. En efecto, tales medios, además de ser intrínsecamente inmorales, no son seguros y perturban el ciclo.

6.ª Para las mujeres que por prescripción facultativa tomen preparados hormónicos (extractos de elementos hipofísicos, foliculares o del cuerpo lúteo), el método será posible, durante este tiempo y durante algunos meses después, solamente bajo la dirección de un médico, ya que tales preparados poseen la propiedad de trastornar la forma cíclica.

7.ª Estas tablas sólo son válidas en legítimo matrimonio y después de una temporada larga de relaciones sexuales. Los solteros que quieran aprovecharse pecaminosamente de ellas se exponen —además de cometer un grave pecado— a llevarse una desagradable sorpresa, ya que, como hemos dicho en la advertencia tercera, las primeras relaciones sexuales suelen alterar el ciclo en forma imprevisible.

Forma cíclica: 23-27 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	5-16	5-16	5-16	5-16
2	6-17	6-17	6-17	6-17
3	7-18	7-18	7-18	7-18
4	8-19	8-19	8-19	8-19
5	9-20	9-20	9-20	9-20
6	10-21	10-21	10-21	10-21
7	11-22	11-22	11-22	11-22
8	12-23	12-23	12-23	12-23
9	13-24	13-24	13-24	13-24
10	14-25	14-25	14-25	14-25
11	15-26	15-26	15-26	15-26
12	16-27	16-27	16-27	16-27
13	17-28	17-28	17-28	17-28
14	18-29	18-29	18- 1	18-29
15	19-30	19-30	19- 2	19- 1
16	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
17	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
18	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
19	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
20	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
21	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
22	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
23	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
24	28- 8	28- 9	28-11	28-10
25	29- 9	29-10	1-12	29-11
26	30-10	30-11	2-13	1-12
27	31-11	1-12	3-14	2-13
28	1-12	2-13	4-15	3-14
29	2-13	3-14	—	4-15
30	3-14	4-15	—	—
31	4-15	—	—	—

Forma cíclica: 24-28 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	6-17	6-17	6-17	6-17
2	7-18	7-18	7-18	7-18
3	8-19	8-19	8-19	8-19
4	9-20	9-20	9-20	9-20
5	10-21	10-21	10-21	10-21
6	11-22	11-22	11-22	11-22
7	12-23	12-23	12-23	12-23
8	13-24	13-24	13-24	13-34
9	14-25	14-25	14-25	14-25
10	15-26	15-26	15-26	15-26
11	16-27	16-27	16-27	16-27
12	17-28	17-28	17-28	17-28
13	18-29	18-29	18- 1	18-29
14	19-30	19-30	19- 2	19- 1
15	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
16	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
17	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
18	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
19	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
20	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
21	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
22	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
23	28- 8	28- 9	28-11	28-10
24	29- 9	29-10	1-12	29-11
25	30-10	30-11	2-13	1-12
26	31-11	1-12	3-14	2-13
27	1-12	2-13	4-15	3-14
28	2-13	3-14	5-16	4-15
29	3-14	4-15	—	5-16
30	4-15	5-16	—	—
31	5-16	—	—	—

Forma cíclica: 25-29 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	7-18	7-18	7-18	7-18
2	8-19	8-19	8-19	8-19
3	9-20	9-20	9-20	9-20
4	10-21	10-21	10-21	10-21
5	11-22	11-22	11-22	11-22
6	12-23	12-23	12-23	12-23
7	13-24	13-24	13-24	13-24
8	14-25	14-25	14-25	14-25
9	15-26	15-26	15-26	15-26
10	16-27	16-27	16-27	16-27
11	17-28	17-28	17-28	17-28
12	18-29	18-29	18- 1	18-29
13	19-30	19-30	19- 2	19- 1
14	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
15	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
16	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
17	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
18	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
19	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
20	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
21	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
22	28- 8	28- 9	28-11	28-10
23	29- 9	29-10	1-12	29-11
24	30-10	30-11	2-13	1-12
25	31-11	1-12	3-14	2-13
26	1-12	2-13	4-15	3-14
27	2-13	3-14	5-16	4-15
28	3-14	4-15	6-17	5-16
29	4-15	5-16	—	6-17
30	5-16	6-17	—	—
31	6-17	—	—	—

Forma cíclica: 26-30 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	8-19	8-19	8-19	8-19
2	9-20	9-20	9-20	9-20
3	10-21	10-21	10-21	10-21
4	11-22	11-22	11-22	11-22
5	12-23	12-23	12-23	12-23
6	13-24	13-24	13-24	13-24
7	14-25	14-25	14-25	14-25
8	15-26	15-26	15-26	15-26
9	16-27	16-27	16-27	16-27
10	17-28	17-28	17-28	17-28
11	18-29	18-29	18- 1	18-29
12	19-30	19-30	19- 2	19- 1
13	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
14	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
15	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
16	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
17	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
18	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
19	26- 6	26- 7	26- 9	26- 9
20	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
21	28- 8	28- 9	28-11	28-10
22	29- 9	29-10	1-12	29-11
23	30-10	30-11	2-13	1-12
24	31-11	1-12	3-14	2-13
25	1-12	2-13	4-15	3-14
26	2-13	3-14	5-16	4-15
27	3-14	4-15	6-17	5-16
28	4-15	5-16	7-18	6-17
29	5-16	6-17	—	7-18
30	6-17	7-18	—	—
31	7-18	—	—	—

Forma cíclica: 27-31 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	9-20	9-20	9-20	9-20
2	10-21	10-21	10-21	10-21
3	11-22	11-22	11-22	11-22
4	12-23	12-23	12-23	12-23
5	13-24	13-24	13-24	13-24
6	14-25	14-25	14-25	14-25
7	15-26	15-26	15-26	15-26
8	16-27	16-27	16-27	16-27
9	17-28	17-28	17-28	17-28
10	18-29	18-29	18- 1	18-29
11	19-30	19-30	19- 2	19- 1
12	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
13	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
14	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
15	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
16	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
17	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
18	26 6	26- 7	26- 9	26- 8
19	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
20	28- 8	28- 9	28-11	28-10
21	29- 9	29-10	1-12	29-11
22	30-10	30-11	2-13	1-12
23	31-11	1-12	3-14	2-13
24	1-12	2-13	4-15	3-14
25	2-13	3-14	5-16	4-15
26	3-14	4-15	6-17	5-16
27	4-15	5-16	7-18	6-17
28	5-16	6-17	8-19	7-18
29	6-17	7-18	—	8-19
30	7-18	8-19	—	—
31	8-19	—	—	—

Forma cíclica: 28-32 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	10-21	10-21	10-21	10-21
2	11-22	11-22	11-22	11-22
3	12-23	12-23	12-23	12-23
4	13-24	13-24	13-24	13-24
5	14-25	14-25	14-25	14-25
6	15-26	15-26	15-26	15-26
7	16-27	16-27	16-27	16-27
8	17-28	17-28	17-28	17-28
9	18-29	18-29	18- 1	18-29
10	19-30	19-30	19- 2	19- 1
11	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
12	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
13	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
14	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
15	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
16	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
17	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
18	27- 7	27- 8	27-10	27 9
19	28- 8	28- 9	28-11	28-10
20	29- 9	29-10	1-12	29-11
21	30-10	30-11	2-13	1-12
22	31-11	1-12	3-14	2-13
23	1-12	2-13	4-15	3-14
24	2-13	3-14	5-16	4-15
25	3-14	4-15	6-17	5-16
26	4-15	5-16	7-18	6-17
27	5-16	6-17	8-19	7-18
28	6-17	7-18	9-20	8-19
29	7-18	8-19	—	9-20
30	8-19	9-20	—	—
31	9-20	—	—	—

Forma cíclica: 29-33 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	11-22	11-22	11-22	11-22
2	12-23	12-23	12-23	12-23
3	13-24	13-24	13-24	13-24
4	14-25	14-25	14-25	14-25
5	15-26	15-26	15-26	15-26
6	16-27	16-27	16-27	16-27
7	17-28	17-28	17-28	17-28
8	18-29	18-29	18- 1	18-29
9	19-30	19-30	19- 2	19- 1
10	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
11	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
12	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
13	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
14	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
15	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
16	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
17	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
18	28- 8	28- 9	28-11	28-10
19	29- 9	29-10	1-12	29-11
20	30-10	30-11	2-13	1-12
21	31-11	1-12	3-14	2-13
22	1-12	2-13	4-15	3-14
23	2-13	3-14	5-16	4-15
24	3-14	4-15	6-17	5-16
25	4-15	5-16	7-18	6-17
26	5-16	6-17	8-19	7-18
27	6-17	7-18	9-20	8-19
28	7-18	8-19	10-21	9-20
29	8-19	9-20	—	10-21
30	9-20	10-21	—	—
31	10-21	—	—	—

Forma cíclica: 30-34 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	12-23	12-23	12-23	12-23
2	13-24	13-24	13-24	13-24
3	14-25	14-25	14-25	14-25
4	15-26	15-26	15-26	15-26
5	16-27	16-27	16-27	16-27
6	17-28	17-28	17-28	17-28
7	18-29	18-29	18- 1	18-29
8	19-30	19-30	19- 2	19- 1
9	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
10	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
11	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
12	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
13	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
14	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
15	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
16	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
17	28- 8	28- 9	28-11	28-10
18	29- 9	29-10	1-12	29-11
19	30-10	30-11	2-13	1-12
20	31-11	1-12	3-14	2-13
21	1-12	2-13	4-15	3-14
22	2-13	3-14	5-16	4-15
23	3-14	4-15	6-17	5-16
24	4-15	5-16	7-18	6-17
25	5-16	6-17	8-19	7-18
26	6-17	7-18	9-20	8-19
27	7-18	8-19	10-21	9-20
28	8-19	9-20	11-22	10-21
29	9-20	10-21	—	11-22
30	10-21	11-22	—	—
31	11-22	—	—	—

Forma cíclica: 31-35 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	13-24	13-24	13-24	13-24
2	14-25	14-25	14-25	14-25
3	15-26	15-26	15-26	15-26
4	16-27	16-27	16-27	16-27
5	17-28	17-28	17-28	17-28
6	18-29	18-29	18- 1	18-29
7	19-30	19-30	19- 2	19- 1
8	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
9	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
10	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
11	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
12	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
13	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
14	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
15	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
16	28- 8	28- 9	28-11	28-10
17	29- 9	29-10	1-12	29-11
18	30-10	30-11	2-13	1-12
19	31-11	1-12	3-14	2-13
20	1-12	2-13	4-15	3-14
21	2-13	3-14	5-16	4-15
22	3-14	4-15	6-17	5-16
23	4-15	5-16	7-18	6-17
24	5-16	6-17	8-19	7-18
25	6-17	7-18	9-20	8-19
26	7-18	8-19	10-21	9-20
27	8-19	9-20	11-22	10-21
28	9-20	10-21	12-13	11-22
29	10-21	11-22	—	12-23
30	11-22	12-23	—	—
31	12-23	—	—	—

Forma cíclica: 32-36 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	14-25	14-25	14-25	14-25
2	15-26	15-26	15-26	15-26
3	16-27	16-27	16-27	16-27
4	17-28	17-28	17-28	17-28
5	18-29	18-29	18- 1	18-29
6	19-30	19-30	19- 2	19- 1
7	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
8	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
9	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
10	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
11	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
12	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
13	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
14	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
15	28- 8	28- 9	28-11	28-10
16	29- 9	29-10	1-12	29-11
17	30-10	30-11	2-13	1-12
18	31-11	1-12	3-14	2-13
19	1-12	2-13	4-15	3-14
20	2-13	3-14	5-16	4-15
21	3-14	4-15	6-17	5-16
22	4-15	5-16	7-18	6-17
23	5-16	6-17	8-19	7-18
24	6-17	7-18	9-20	8-19
25	7-18	8-19	10-21	9-20
26	8-19	9-20	11-22	10-21
27	9-20	10-21	12-23	11-22
28	10-21	11-22	13-24	12-23
29	11-22	12-23	—	13-24
30	12-23	13-24	—	—
31	13-24	—	—	—

Forma cíclica: 33-37 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	15-26	15-26	15-26	15-26
2	16-27	16-27	16-27	16-27
3	17-28	17-28	17-28	17-28
4	18-29	18-29	18- 1	18-29
5	19-30	19-30	19- 2	19- 1
6	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
7	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
8	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
9	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
10	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
11	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
12	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
13	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
14	28- 8	28- 9	28-11	28-10
15	29- 9	29-10	1-12	29-11
16	30-10	30-11	2-13	1-12
17	31-11	1-12	3-14	2-13
18	1-12	2-13	4-15	3-14
19	2-13	3-14	5-16	4-15
20	3-14	4-15	6-17	5-16
21	4-15	5-16	7-18	6-17
22	5-16	6-17	8-19	7-18
23	6-17	7-18	9-20	8-19
24	7-18	8-19	10-21	9-20
25	8-19	9-20	11-22	10-21
26	9-20	10-21	12-23	11-22
27	10-21	11-22	13-24	12-23
28	11-22	12-23	14-25	13-24
29	12-23	13-24	—	14-25
30	13-24	14-25	—	—
31	14-25	—	—	—

Forma cíclica: 34-38 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	16-27	16-27	16-27	16-27
2	17-28	17-28	17-28	17-28
3	18-29	18-29	18- 1	18-29
4	19-30	19-30	19- 2	19- 1
5	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
6	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
7	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
8	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
9	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
10	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
11	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
12	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
13	28- 8	28- 9	28-11	28-10
14	29- 9	29-10	1-12	29-11
15	30-10	30-11	2-13	1-12
16	31-11	1-12	3-14	2-13
17	1-12	2-13	4-15	3-14
18	2-13	3-14	5-16	4-15
19	3-14	4-15	6-17	5-16
20	4-15	5-16	7-18	6-17
21	5-16	6-17	8-19	7-18
22	6-17	7-18	9-20	8-19
23	7-18	8-19	10-21	9-20
24	8-19	9-20	11-22	10-21
25	9-20	10-21	12-23	11-22
26	10-21	11-22	13-24	12-23
27	11-22	12-23	14-25	13-24
28	12-23	13-24	15-26	14-25
29	13-24	14-25	—	15-26
30	14-25	15-26	—	—
31	15-26	—	—	—

Forma cíclica: 35-39 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	17-28	17-28	17-28	17-28
2	18-29	18-29	18- 1	18-29
3	19-30	19-30	19- 2	19- 1
4	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
5	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
6	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
7	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
8	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
9	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
10	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
11	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
12	28- 8	28- 9	28-11	28-10
13	29- 9	29-10	1-12	29-11
14	30-10	30-11	2-13	1-12
15	31-11	1-12	3-14	2-13
16	1-12	2-13	4-15	3-14
17	2-13	3-14	5-16	4-15
18	3-14	4-15	6-17	5-16
19	4-15	5-16	7-18	6-17
20	5-16	6-17	8-19	7-18
21	6-17	7-18	9-20	8-19
22	7-18	8-19	10-21	9-20
23	8-19	9-20	11-22	10-21
24	9-20	10-21	12-23	11-22
25	10-21	11-22	13-24	12-23
26	11-22	12-23	14-25	13-24
27	12-23	13-24	15-26	14-25
28	13-24	14-25	16-27	15-26
29	14-25	15-26	—	16-27
30	15-26	16-27	—	—
31	16-27	—	—	—

Forma cíclica: 36-40 días

Fecha del primer día de la menstruación	Fechas de los días de continencia cuando la menstruación ha comenzado en un mes de			
	31 días	*30 días*	*28 días*	*29 días*
1	18-29	18-29	18- 1	18-29
2	19-30	19-30	19- 2	19- 1
3	20-31	20- 1	20- 3	20- 2
4	21- 1	21- 2	21- 4	21- 3
5	22- 2	22- 3	22- 5	22- 4
6	23- 3	23- 4	23- 6	23- 5
7	24- 4	24- 5	24- 7	24- 6
8	25- 5	25- 6	25- 8	25- 7
9	26- 6	26- 7	26- 9	26- 8
10	27- 7	27- 8	27-10	27- 9
11	28- 8	28- 9	28-11	28-10
12	29- 9	29-10	1-12	29-11
13	30-10	30-11	2-13	1-12
14	31-11	1-12	3-14	2-13
15	1-12	2-13	4-15	3-14
16	2-13	3-14	5-16	4-15
17	3-14	4-15	6-17	5-16
18	4-15	5-16	7-18	6-17
19	5-16	6-17	8-19	7-18
20	6-17	7-18	9-20	8-19
21	7-18	8-19	10-21	9-20
22	8-19	9-20	11-22	10-21
23	9-20	10-21	12-23	11-22
24	10-21	11-22	13-24	12-23
25	11-22	12-23	14-25	13-24
26	12-23	13-24	15-26	14-25
27	13-24	14-25	16-27	15-26
28	14-25	15-26	17-28	16-27
29	15-26	16-27	—	17-28
30	16-27	17-28	—	—
31	17-28	—	—	—

INDICE ANALITICO

PRIMERA PARTE

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

SEGUNDA PARTE

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

Págs.

Págs.

Págs.

INDICE DE MATERIAS

Las cifras remiten a los números marginales

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA QUINTA EDICION
DEL SEGUNDO (ULTIMO) VOLUMEN DE LA «TEO-
LOGIA MORAL PARA SEGLARES», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DIA 4 DE NOVIEMBRE DE 1994,
FESTIVIDAD DE SAN CARLOS
BORROMEO, OBISPO, EN LA
IMPRENTA FARESO, S. A.,
PASEO DE LA
DIRECCION, 5,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI